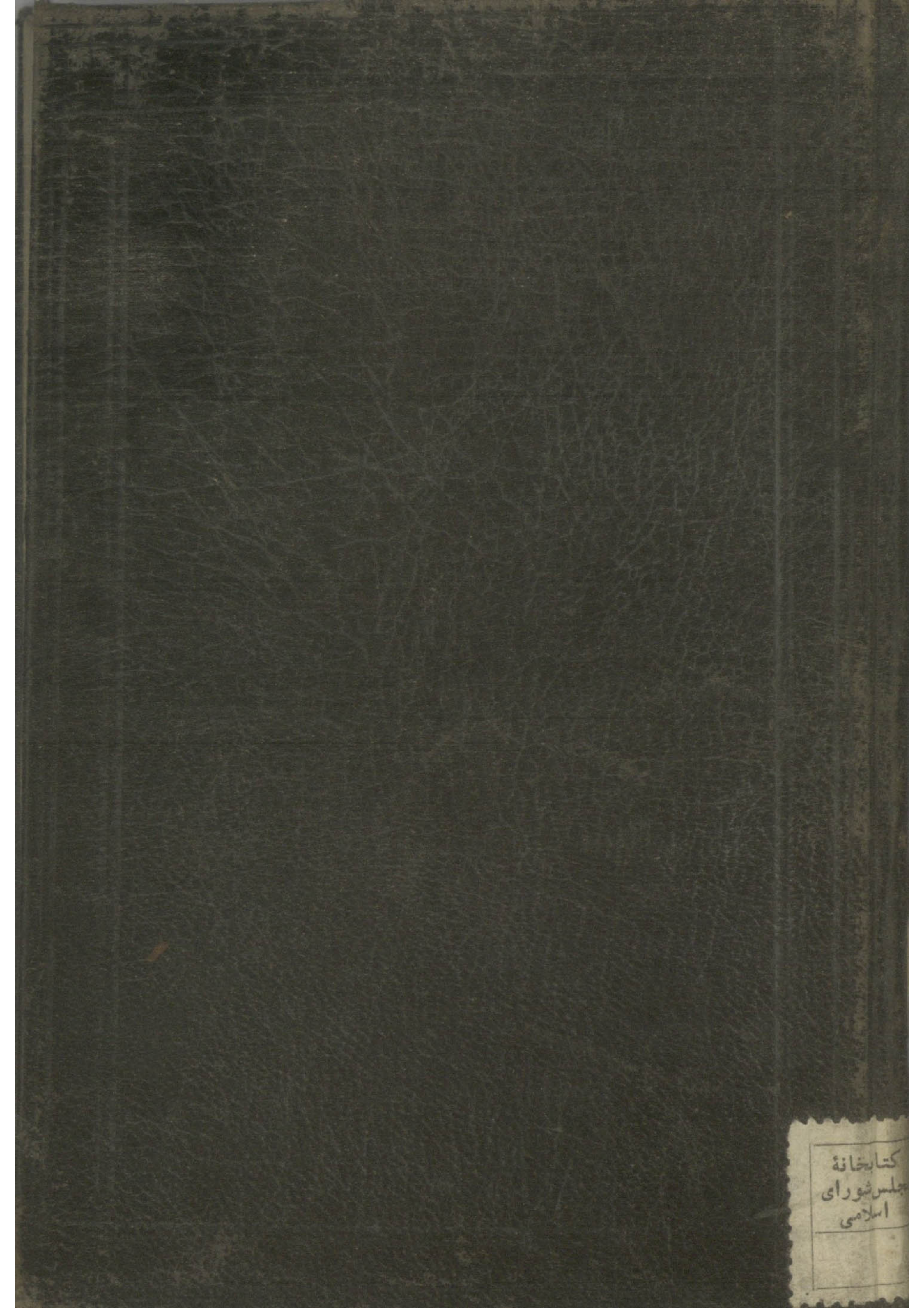
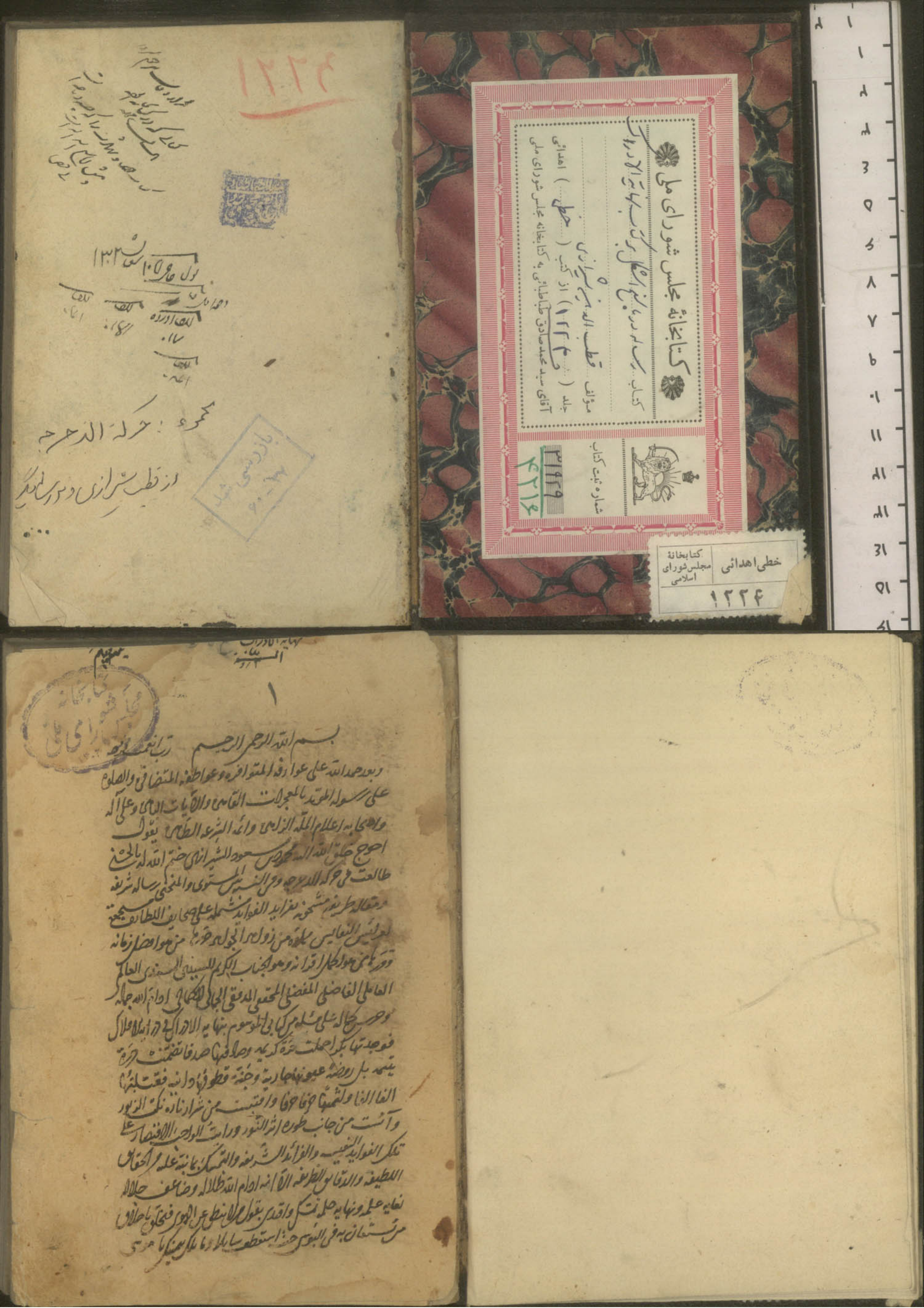



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۲۴



مجموعه: حرکة الدحرجه

از قطب شیرازی و دیگر رسائل دیگر

نهایة الادراک السیوم

۱

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعم وتمم

وبعد حمد الله على عوارفه المتوافره وعواطفه المتضاعفه والصلوة
على رسوله المؤيد بالمعجزات القاهره والآيات الباهره وعلى آله
واصحابه اعلام الملة الزاهره وائمة الشرعة الطاهره يقول
احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى
طالعت في حركة الدحرجة وفي النسبة بين المستوي والمنحني رسالة شريفة
ومقالة طريفة مشحونة بغرائب الفوائد مشتملة على عجائب اللطائف مجمع
لعرائس النفائس مملوة من زواهر الجواهر جوهرها من هو افضل زمانه
ودرها من هو اكمل اقرانه وهو الجناب الكريم الحسيبي النسيبي العالم
العامل الفاضل المفضل المحقق المدقق الجامع للكمالات ادام الله جماله
وحرس كماله [illegible] من كتابي الموسوم بنهاية الادراك في دراية الافلاك
فوجدتها بكرا اجملت غرة كريمة وصاحبها صدفا تضمنت درة
يتيمة بل روضة عيونها جارية وجنة قطوفها دانية فقبلتها
[illegible] ولثمتها حرفا حرفا واقتبست من شرار ناره تلك الزبور
وآنست من جانب طور اثر النور ورأيت الواجب الاقتصار على
تلك الفوائد النفيسة والفرائد الشريفة والتمسك بما بنيه عليه من الحقائق
اللطيفة والدقائق الطريفة الا انه ادام الله ظلاله وضاعف جلاله
لغاية علمه ونهاية حلمه تمسك واقتدى بقول من لا ينطق عن الهوى فتخلق باخلاق
من [illegible] به في البوس حتى استطع سائلا [illegible]


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب رساله در بیان شرح اشکال برکتب نهایة الادراک
مؤلف قطب الدین شیرازی
جلد (۱۲۲۴) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۳۱۹۲۹
۴۲۱۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۲۴

ف ألتى الكلام على مجاريها وكشف القناع عن مطاويها ظنا منهم وبعض
الظن اثم ان عندى صبابة من اقداحها او فوز سهم من قداحها وانى انا
من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام وكيف يصل
الاعرج الى قلة الجبل المنيع وانى يدرك الطالع شأو الضليع لكنى
لحرص على طلب التوصل الى الوجاهة اليه باجابة سؤاله وشغفى بنيل التوسل
الحقيقى لديه بايراد الجواب عن مقاله احتجأت فامتثلت امره
وتجاسرت فارتسمت رسومه واوردت ما سنح لى فى كل موضع ايراد
المستفيد لا ايراد المعترض لتبين لى حقيقة الحق فى ذلك كما يحق منا لك
فان وافق الصواب فقد ادركت طلبتى والا فليعذرنى اذ قدمت معذرتى
وها انا انقل الفاظهم على ما هى عليه تبركا وتيمنا ثم اتبعها بما يرد عليه
تعقيبا لا تعنتا والله اسأل ان يعصمنا واياهم عن الخطل فى الجدال او
عن الزلل فى القول والعمل انه اكرم من سئل وارحم من امول وما
توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب والى لا زال شموس جلاله مشرقة
منيرة وغصون اقباله مورقة نضيرة بسم الله الرحمن الرحيم ثقتى بالله
الحمد لله الذى اسبغ علينا جزيل نعمه ودفع عنا وبيل نقمته وصلى الله على
سيدنا محمد المرسل الى العالمين رحمة الذى ادخر شفاعته لاهل الكبائر
من امته وعلى آله الطيبين وصحبه الاكرمين المنتجبين وسلم الى اليوم الذى لا ينفع
فانى وقفت على كتاب فى الهندسة جم الفوائد سديد المقاصد عذب الانهار
والموارد رطب [illegible] الاخلاق الفضل الكثى افق لعلم العالم العلامة العلوان فلمحه

آخر المقالة الاولى منه ما صورته واذا عرفت ذلك فلنذكر تحقيق المسئلة
الموعود بها نقول زعم ان الجمهور ذهبوا الى ان الحكم بان المستقيم اقصر
من المستدير تخييل كاذب مصيرا منهم الى انهما ليسا من جنس واحد حتى يمكن
الحكم بالمساواة او المفاوتة بينهما لتوقفه على التطبيق فى الذهن او
فى الخارج كما فى المتجانسين واستدعائه اياه زوال الاستقامة عن
المستقيم وطريان الانحناء عليه او بالعكس فى المستدير وهما محالان
لان الاستقامة والانحناء ليسا من العوارض الزائلة للخطوط بل
هما فصلان او ما هو بمنزلة الفصول ولذلك حكم الفيلسوف بان المستدير
نوع مخالف للمستقيم وكل واحد من المنحنيات المختلفة نوع مخالف للباقية
واشخاص كل نوع انما يكون ما يمكن ان ينطبق بعضها على بعض هذا
هو المشهور لكن للقائل ان يمنع توقف المساواة والمفاوتة على التطبيق
الذى بين المتجانسين بل على مطلق التطبيق ايضا لانا نعلم ان التطبيق
ليس مما فيه المساواة والمفاوتة ولا دخل له فيهما ولهذا اقر مشائى
المقدار [illegible] مع امتناع التطبيق بينهما كخطين متساويين يحيطان بقائمة يعمل
عليهما سطح دائرتين متساويتين على التبادل اذ لتساوى زاويتى التصغر
على ما ظهر بالتطبيق وكون الزاوية الباقية مع احدهما زاوية الكبرى
ومع الاخرى القائمة يلزم تساوى الزاوية [illegible] الخط والقائمة
المستقيمة الخط مع امتناع التطبيق بينهما سلمنا توقفهما على مطلق
التطبيق لكن لا نم استدعاءه زوال الاستقامة عن المستقيم او طريان

الانحناء عليه لانه يحكي عروضه وذلك بان يحرك المحيط دائرة على خط مستقيم
مماسه بان يدار عليه الى ان يعود الى مبدأ ما فيكون المبدأ والمنتهى من
الخط المستقيم نقطتين ومن المستدير نقطة واحدة ويكون ذلك الخط
المستقيم مساويا للمحيط المستدير اذ لا يوجد فيما بين المبدأ والمنتهى من المستقيم
نقطة الا وقد ماست بها نقطة من المستدير لكن هذا التطبيق لحدوثه شيئا
فشيئا لا يكون وفاق الذات والا دفعة كما في المتجانس ولا نضر لانه
شرط تطبيق المتجانس لا مطلق التطبيق سلمنا انه شرطه ايضا لكن لا نم
كون الانحناء والاستقامة فصلا او ما هو بمنزلة الفصول بل هما من
العوارض المفارقة واذا كان كذلك امكن زوال الاستقامة عن المستقيم
وطريان الانحناء عليه وعلى هذا امكن تطبيق المستقيم على المستدير والحكم
عليهما بالمساواة والمفاوتة ومثل ما قلنا في الخط المستقيم ومحيط الدائرة
امكن تطبيق سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين على بسيط مستو لامكان
التماس بينهما على خط مستقيم فيكون لها من الخط من البسيط الذي عليهما
تماسان في مبدأ الحركة ومنتهاها ... بالسطح الاسطواني والمخروط هذا
صورة ما في ذلك الكتاب فرأيت ان اذكر ما عن لي في هذا الموضع عرضا
على رأي محرره الامام العلامة افضل المتأخرين سلطان المحققين ملك العلماء قدوة
الحكماء ادام الله علوه وقرن بالسعد رواحه وغدوه فاقول ...
على سبيل البحث من الجانبين لا الاستظهار الصادر المذهب انا لا نم ان المستقيم والمستدير
ليسا من جنس واحد حتى يمكن الحكم بالمساواة او المفاوتة بينهما وسند المنع

ان الكل من اصناف المستقيم والمستدير كمية وهي المقدار وكيفية وهي الوضع
فلم قلتم انه اذا لم تتساويا في الوضع لم تتساويا في المقدار وهو الاول الا
ان موقف التساوي في القدر على التساوي في الكيفية لانها غير مقسمة
وغير داخلة فيها اقول قبل الخوض في الكلام عليه لابد من تحرير
كلام الجمهور على وجه يتمم المقدمات المذكورة ويصونها عن بعض التشكيك
التي اوردوا عليهم بتوضيح ام الاقوال ذهب الجمهور الى ان الحكم
بان المستقيم اقصر من المستدير تخييل كاذب لتوقفه على امر محال وهو
التجانس الى الكذب به في الوهم مصيرا منهم الى انهما ليسا من جنس واحد
فيمكن الحكم بالمساواة او المفاوتة بينهما اي ان امكان الحكم عليهما
باحدهما مشروط بتجانسهما لكونه مشروطا بالتطبيق وهو بالتجانس
وصورة الدليل انه لو صح الحكم بينهما باحدهما لتجانسا لكن التالي باطل
فالمقدم مثله وانما اعتبروا اصل الملازمة بلزومها وصدروا الاول بها
دونها للشعور بكون التجانس شرط امكان الحكم اما الملازمة
فلانه لو صح الحكم صح التطبيق لتوقفه على التطبيق في الزمن او في الخارج
كما في المتجانس اعني الطول والقصر في الخطوط بل العظم والصغر و
المساواة بينها وفي السطوح انما يتحقق بتطبيق احد مقدارين متجانسين
على الاخر اما في الزمن واما في الخارج حتى اذا لم يفضل احدهما على الاخر
في جهة من الجهات تحقق المساواة بينهما واذا فضل احدهما تحقق العظم
للفاضل والصغر للمفضول من حيث هما كذلك فان قيل انا نعلم يقينا

ان القوس اعظم من الوتر وهو اصغر منها قلنا ان بعضهم سلم ان المستقيم يمكن
ان يوصف بانه ازيد من المستدير او انقص منه وان استحال وصفه بكونه
مساويا له وزعم انه قد يكون بين الشيئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع
استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة كما في نسبة الشكل الحادث عن
القول الثالث من اصول ان الزاوية التي من المحيط والخط المماس لم اصغر
من كل حادة مستقيمة الخط والتي من المحيط والقطر اعظم من كلها مع امتناع
وقوع المناسبة بينهما وبين غيرهما من الزوايا بالمساواة والالم تكن
الاولى اصغر من كل حادة ولا الثانية اعظم من كلها وهذا جواب
وهو انما يصح على مذهب القائل بان المستقيم يناسب المستدير بالزيادة
والنقصان دون المساواة واما الذاهبون الى ان المستقيم محال ان يناسب
المستدير بالمساواة فكذلك لا يناسبه بالزيادة والنقصان فيقولون
لا نم ان القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه مثل الاصغر
وزيادة وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر نعم ذلك يمكن بحسب
التوهم وهو ان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثل
فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود فيعتبر انه لو صح
الحكم صح التطبيق ولو صح التطبيق صح التجانس لاستدعائه اما زوال
الاستقامة عن المستقيم وطريان الانحناء عليه او بالعكس في المستدير
واما بطلان التالي فلاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم لان الاستقامة
والانحناء ليسا من العوارض الزائلة للخطوط بل هما فصلان او ما هو
بمنزلة الفصول لاستحالة بقاء ذات الخط المستقيم عند زوال وصف الاستقامة

عنها وكذا ذات الخط المستدير عند زوال وصف الاستدارة
عنها لانه لا معنى للخط المستقيم الا تلك النهاية المخصوصة اعني نهاية
السطح المستوي فاذا وجد الخط المستدير بواسطة امتداد ذلك
السطح الحاصلة بسبب امتداد الجسم لانه ما لم يتغير وضع الجسم امتنع ان
يتغير وضع السطح ووضع الخط بطل تلك النهاية الاولى اعني التي كانت
نهاية السطح المستوي واذا بطلت تلك النهاية بطلت ذات الخط
الذي كان مستقيما وكذلك لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية
المخصوصة اعني نهاية السطح المستدير فاذا وجد الخط المستقيم بطلت
تلك النهاية المخصوصة واذا بطلت تلك النهاية بطلت ذات الخط الذي
كان مستديرا والحاصل انه ما لم يتغير حال الجسم في امتداداته استحال
ان يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم الزائل
وحدث الطارئ واذ ذاك فيستحيل بقاء الخط عند زوال وصف
الاستقامة او الاستدارة عنه وكذا صيرورته موضوعا لتوارد الاحوال
والتعاقب عليه لانه نفس الطرف فكيف يكون موردا لها ولضده
فيما ذكرناه ان الاستقامة والاستدارة فصلان او لازمان وان المستقيم
يخالف المستدير بالنوع وان المختلفات المختلفة بالنوع هذه
غاية ما يمكن ان يقال من طرف الجمهور ونهاية ما يقرر شبهتهم ولما كان
صورة دليلهم ما حررناه وحاصل شبهتهم ما قررناه الجرم منعنا الصغرى
اولا بعدم توقف المساواة او المفاوتة او الحكم باحدهما اذ المغزى

منهما واحد على الطبق لانا نعلم ان احد المطبقين ليس عامتيه المساواة
واللعظم والصغر ولا ارتفع لمقوم لملكل الملاحظات وان المقدار من
يمكن ان يشترك ويأتي نفس الامر من غير ان ينطبق احدهما على الاخر او
تنويهم بطبقهما وان كان من شانهما امكان بطبق احدهما على الاخر فان
كان والا بد فلعل الطبق او امكانه طريق الى معرفة المساواة والمفاوتة
ولا بد من انتفاء الطريق الى معرفة الشي انتفاء الشي في نفسه ولهذا قد تساوي
المقدار الى مع امتناع التطبيق بينهما ثم الكبرى ثابت سلمنا منع
استدعاء التطبيق التي تسلم وجود التطبيق بدون التجانس لما في حركة
التعرج ثم نفي التالي بانا نمنع كون الاستقامة والانحناء فصلين او ما هو
بمنزلة الفصول فوهم الاستحالة بعاد ذات الخط المستقيم عند زوال
وصف الاستقامة وكذا ذات المستدير عند زوال وصف الاستدارة
ملك لا نم وذلك لان نهاية السطح المستوي الخط من حيث هو خط بل
نهاية السطح المستوي هي الخط الموصوف بالاستقامة ونهاية السطح
المستدير هي الخط الموصوف بالاستدارة فاذا بطلت نهاية السطح المستوي
بواسطة استدارة السطح التابعة لاستدارة الجسم لزم بطلان الخط
الموصوف بالاستقامة ولا يلزم من بطلانه الموصوف بالاستقامة بطلان ذاته
لجواز ان يكون بطلانه بطلان وصف الاستقامة وكذلك اذا بطلت
نهاية السطح المستدير بواسطة استقامة السطح التابعة لاستقامة
الجسم لزم بطلان الخط الموصوف بالاستدارة ولا يلزم بطلانه الموصوف بالاستدارة
بطلان ذاته لجواز ان يكون بطلانه بطلان وصف الاستدارة هذا ولو سلمنا

[illegible]

ان نهايات السطوح المستوية هي الخطوط المستقيمة ونهايات
السطوح المستديرة هي الخطوط المستديرة اما اذا منعنا ذلك و
جعلنا الخطوط ما بها النهايات لا نفس النهايات كان المنع
اظهر وهذا هو النظم الطبيعي من قبيل منع الانعكاس والتوجيه الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واما منع مولانا
الامام الله تعالى وقرن بالسعادة ايامه ولياليه بقوله لا نم ان المستقيم
والمستدير ليسا من جنس واحد يمكن الحكم بالمساواة او المفاوتة
بينهما ومعناه على ما قد عرف من تقرير كلام الجمهور لا نم ان امكان
الحكم مشروط بالتجانس فغير وارد لانه لا يتوجه على شي مما يصح
ان يمنع من مقدمات شبهة الجمهور اذ لا يتوجه على الصغرى ولا على الكبرى
ولا على نفي التالي وانما يتوجه على ما لا يصح ان يمنع وهو نتيجة العكس
الاعتراضي التي هي لزوم الملازمة اعني توقف امكان الحكم بينهما
بأحدهما على التجانس بل توقف التساوي والتفاوت على التساوي في
الطبع اي التابعة ولهذا ساهم بقوله الامام الله علوه وقرن بالمبان
عشيه وغدوه علم علم انه اذا لم يستويا في الطبع لم يتساويا في
المقدار وتوضيح لان يجاب بقولهم لما يقتضي توقف التساوي في
القدر على الطبق وتوقفه على التشابه في الوضع وقبل هذا السؤال
لا يجري بطائل لان منع النتيجة بعد تسليم المقدمات لا يرد من اول
وقبل منعها النظر في العلم ولهذا اضار المجيب عنه كالوكيل البولاق

بحقي الذي لا يزول بتكرار العزل فكما قيل لهم لم علمهم ذاك يقولون
لما قلنا هناك واذا كان فلا بد من الرجوع الى الحق اعني الى منع شيء مما منعنا
ثم اعلم ان في تفسير الكيفية بالوضع نوع كلام وكيفية قد الوضع نظرا لان
الوضع في اصطلاح الحكماء يطلق على معان ثلثة احدها كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وبهذا المعنى يقال ان النقطة
ذات وضع وان الوحدة والمجردات لا وضع لها وثانيها كونه بحيث يمكن
ان يشار اليه اين هو مما يتصل به اتصالا ثانيا او اين هو مما يجمع عنه
وعما يتصل به وبهذا المعنى يقال ان الكم منه ما لاجزائه وضع وهو المتصل
ومنه لا وضع لاجزائه وهو المنفصل ولا وضع للنقطة بهذا المعنى و
ثالثها المقولة المشهورة وهو كون الجسم ذا هيئة بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة ولا يجوز ان يكون المراد الاول من الوضع شيء
منهما اما الثالث فلتساوي المستقيم والمستدير في عدم عروضه لهما واما
الاول والثاني فلتساويهما في عروضهما لهما ولانهما لو كانا غير متساويين
فيهما استحال تساويهما في القدر وكان السؤال ظاهر البطلان والظاهر
انهم ارادوا بالوضع الاستقامة والاستدارة لانهما الكيفيتان المختلفتان
لتساويهما عند الجمهور ولما كان لكل احد ان يشترط بما شاء لا جرم
سامحناهم في هذا الاطلاق وتابعناهم فيه واول المثلة وان كان
يخالف اصطلاح القوم لئلا يختلف الكلام لكنه اولى فهذا الاول الله
علوه وزاد في مدارج الكمال سموه وهذا لانه لا يتوقف التساوي في

بالقدر ء

القدر على التساوي في الكيفية اي الوضع لانها غيرها حقيقة وغير
داخلة فيها فلا يصلح سندا للمنع ما استدلوا عليه من توقف التساوي
في القدر على التساوي في الوضع والا كان حاله فان لا يتوقف
التساوي في القدر على التساوي في الوضع لانه لا يتوقف التساوي
في القدر على التساوي في الوضع فيجاب بانا قد بينا التوقف
وانما يصلح معارضة له حتى قال نعم ما ذكرتم وان دل على التوقف
فعندنا ما يدل على عدمه لانها غيرها حقيقة وغير داخلة فيها لكنه
ليس بشيء اذ المراد في كون الشيء ماهية الشيء او داخلا فيها لا
يوجب عدم التوقف لجواز كونه شرطا سلمنا لكن هو لكم
لانها اعني الكيفية اي الوضع غيرها حقيقة اي ماهية القدر وغير
داخلة فيها يوجب عدم توقف القدر على الوضع وهو بط لتوقف
القدر على المقدار وتوقفه على الوضع وهو الكيفية اما لحكم البداهة
اذ لا مقدار متصلا بلا كيفية هي الاستقامة او الاستواء او الاستدارة
واما لما ذهب اليه الجمهور من ان الكيفيات المذكورة للمقادير فصل
او ما هو بمنزلته مسلما صحته لكن لا يلزم منه المط وهو عدم توقف التساوي ى
في القدر على التساوي في الوضع وان كان الضمير في ماهيته راجعا
الى التساوي في القدر اوجب عدم توقفها على الوضع وهو باطل
لتوقف التساوي في القدر على المقدار وتوقف المقدار على الوضع
لما قررنا وهذا لا يصح تقديم صحته للزوم المط منه على ما ظهر بادني تامل

لم وفق له ولو ذكر الضمير في قوله لانها غير مانعة وقال لانه اي الدليل ولكن
في الكل غير مانعة اي غير مانعة التساوي في القدر سقط عنه هذا المنع و
بقي المنع الاول بحاله ولا يرد هذا المنع اي الاول على ما ذكرنا من كون
التطبيق ليس مانعة المساواة والمفاوتة ولان ايضا فيها لكونه منعا
على المستند وهو غير مسموع عند اهل النظر لان ذكر السند تبرع فاذا
لم يتم السند بقي المنع بحاله بخلاف المعارضة فانها اذا لم تتم كان ذكرها
لغوا فاتضح ان من قوله لانه لان المستقيم والمستدير الى قوله وغير داخلة
فيها لم يجد طائلا اذ لم ينهض على شيء من كلام الجمهور فان قيل لما كان العكس
المذكور من طرف الجمهور مركبا من مقدمتين شرطية ونفي تاليها لكونه استثنائيا
استثنائيا نقيض مقدمها فهم منعوا الشرطية اولا منعا صغرى قياسها الذي تقدير
كلامهم لانه لو صح الحكم بينهما باصلهما التجانس لان هذا منعهم لانه ان
انطاق الحكم مشروط بالتجانس ~~اي لانه لو انطاق الحكم مشروط بالتجانس~~
اي لانه لو صح الحكم لتجانسا وهذا لانه لا يتوقف التساوي في القدر على التطبيق
في الزمن او في الحاجة الاولى الى آخر النقض قلنا الوجه هو ما بين الكلام
من الوسط واقصر واعلى ما قلتم لاستقام الكلام وصح المنع ولم يبق فيه خطر غير
كون النقض منقوضا كما سيجيء في بيانه والاعتراض انما كان على ان ما بين الكلام
لم ينتظم مع المنع ولم يجد طائلا وقد بينا واما قوله ادام الله ظلاله
وضاعف جلاله ولا يتوقف على التطبيق في الزمن او في الحاجة الاولى الى انكم
حكمتم بتساوي سطح غير متشابهين كمثلث ومربع او كمثلثين غير متشابهين على

قاعدة واحدة وبين خطين متوازيين وغير ذلك مما يفوت الاحصاء ولا
يمكن التطبيق في شيء منها فان قلتم انه يمكن التطبيق بتفصيل الاجزاء
وتقطيعها في الذهن او في الحاجة فهو منع الصغرى وتقدير ما قررناه
وهو حق لما منعنا ولكن النقض منقوض لامكان التطبيق بوجه ما هو
باعتبار التفصيل الذي ذكروه من طريق السؤال على التقسيم بخلاف
نقضا لانه لا يمكن تطبيق الزاوية المستقيمة الخط على المستديرة الخط
بوجه ما واما قوله ادام الله فضله وكثر في الافاضل مثله
قلت وكذلك يمكن التطبيق بين المستقيم والمستدير بطريان الانحناء
على المستقيم او الاستقامة على المنحني في الذهن او في الحاجة بدون ان
يتغير مقدارهما وقولهم بان الاستقامة والانحناء لسائر العوارض
الزائلة للخطوط بل هما فصلان او ما هو بمنزلة الفصول ممنوع وقد منع
صاحب الكتاب ادام الله علوه فلا ينهض جوابا للسؤال الا بان يجعل
نقضا اجماليا لما ذهبوا اليه من امكان التطبيق بتفصيل الاجزاء و
تقريره ان يقال لو امكن التطبيق او الامكان الغير المشابه بتفصيل الاجزاء
كذلك يمكن التطبيق بين المستقيم والمستدير بطريان الانحناء على المستقيم
او الاستقامة على المنحني والتالي باطل عندكم فالمقدم مثله والجواب
من طرف الجمهور ان يقال لا نم استلزام الامكان الاول للامكان
الثاني ودليل الملازمة ان كان هو التمثيل فهو ضعيف لكونه خاليا
عن الجامع بل متحقق الفارق لوضوح الفرق الفارق فان المثلثين
او المثلث والمربع بعد اشتراكهما في المقدار ومن الاستواء لزمهما تفاوت

الشكل فان الشكل في الرتبة الثالثة وتفصيله الى الاجزاء يبطل الشكل
مع بقاء الرتبتين الاوليين والخط المستقيم والمنحني ليس بعد
اشتراكهما في المقدار والاستقامة التي هي بمنزلة الاستواء في السطح
او الانحناء الذي هو بمنزلة الاستدارة فيه وذلك في الرتبة الثانية
لا فيهما تفاوت شيء في الرتبة الثالثة محجوب بانعدام المساواة على انه
يتصور ان يكون تغيير ذلك الشيء مع بقاء الرتبتين الاوليين
والحاصل ان سطوح الاشكال لا يبطل حقايقها بزوال اشكالها تها
بسبب تفصيلها الى الاجزاء بخلاف الخط المستقيم والمنحني لبطلان
ذاتهما بزوال الاستقامة والانحناء على ما ذهبوا اليه وبنوا عليه
وان كان دليلها قوله وتوهم بان الاستقامة الى قوله ممنوع فهو ضعيف
من وجوه الاول انه ليس الا منع علم عروض الاستقامة والانحناء للخطين
المذكورين لكن منع علم الشيء لا يوجب انتفاءه وان اوجب وكان الكلام
عروض الاستقامة والانحناء للخطين المذكورين لكن ذلك لم يقتض
امكان التطبيق بتفصيل الاسطحة وعلى تقدير امتناع التطبيق في الاشكال
يمنع ذلك المنع لثبت العروض واذا كان كذلك فلا يكون احد الطرفين
اولى بان ينفى به وجود الاخر وان كان دليل الملازمة ما ذكرنا فعليكم بيانه
واما قوله [illegible] لكلام لعله هو الية ولكن اعاده وليس مسلما فكذلك
نقول ان اشكال الاسطحة فصول او بمنزلة الفصول فلا يزول والا لم يكن
التطبيق في غير المتشابهة مع حكمهم عليها بالمساواة او المفاوتة فيقدمون
ولئن سلمنا ان الاستقامة والانحناء فصلان او ما هو بمنزلة الفصول فكذلك

نقول ان اشكال الاسطحة فصول او بمنزلة الفصول وللجمهور ان
يقولوا سلم انها فصول او بمنزلتها ولكن الاشكال الا جزؤها الذي
هو السطح وهذا لا يغير السطح عن حقيقته بتغير شكله بخلاف الاشكال
لتغير حقيقته بتغير شكله وعلى هذا امكن التطبيق في غير المتشابهة
بتفصيل الاسطحة وان ادعوا ان اشكال الاسطحة فصول او
بمنزلتها فلا بد له من برهان ولا يكفي فيه القياس على كون الاستقامة
والانحناء للخطوط كذلك لما تقدم من الفرق التام واما قوله
لدوام اتصاله علاوة واطال تقاده فان قالوا انا لا نشترط للتطبيق
انطباق الكل على الكل جملة واحدة بل يكفي للمساواة تطبيق جزء من
منهما والكل البعض منهما الى بعضه المنطبق على بعض الاخر ونسبة للكل
البعض الاخر الى الكل السطح الاخر نسبة فالكل الى الكل نسبة وهذا
بخلاف المستقيم والمستدير لانه لا يطابق منهما جزآن لانهما
يتماسان على نقطة واحدة او على خط وليست النقطة جزء الخط و
لا السطح ولا الخط جزء السطح فهو متبرع على الجمهور لانهم يقولون
به لكن الضرورة تلجئهم الى ارتكاب هذا التعسف بعد ان ذهبوا
الى امكان التطبيق في غير المتشابهة بتفصيل الاسطحة وبنوا
بطلان ما قيل في امتناعه ثم قولهم او خط في قولهم انما يتماسان
على نقطة او خط انما يصح في المستوي والمستدير لا في المستقيم و
المستدير فانهم اطلقوا المستقيم على السطح قياسا على المستدير

وهو مخالف اصطلاح القوم ثم استعملوا كلا منهما في المعنيين وهو مخالف
مذهب اكثر الاصوليين وهو لفظي وقولهم ايضا انا لا نشترط للتطبيق
انطباق الكل على الكل جملة واحدة بل يكفي للمناسبة تطبيق جزء من
منهما انما يصح لو كان المراد بالتطبيق المناسبة المنحصرة في المساواة
والمفاوتة لجواز الكون طرفا النهاية جميعا لانهم قالوا انا لا نشترط
للمناسبة اي لثبوت المساواة والمفاوتة بين السطحين عند المناسبة
انطباق الكل على الكل جملة واحدة بل يكفي للمناسبة المذكورة
بتطبيق جزء من منهما واما في المناسبة لامام الله قوله وزاد عوا ايه
قلنا لا نسلم ح ان الكل السطح نسبة الى بعضه وللبعض نسبة
الى الكل الا بشرط ان ما ثبت به كما مر اعتبار اولا ولا يمكن ان يكون البعضان
المتطابقان شبيهين بالسطحين لانهما فرضا غير متساويين ولا نسبة بينهما
تنطابق بعضهما فيتوقف على ان لا نسلم ح اي على تقدير ان يكفي للمناسبة
بتطبيق جزء من منهما ان يكون للكل السطح نسبة الى بعضه وللبعض
نسبة الى الكل وهو منع مكابرة لوجود النسبة بالضرورة بين كل شيء
وجزئه المقداري لان كل مقدار فان كل جزء منه مقدار من جنسه
فجزء الخط خط وجزء السطح سطح وجزء الجسم جسم واذا كان من
جنسه استحال ان لا يكون بينهما نسبة ولا من معايير المقادير
المتجانسة وهي التي يمكن المناسبة انها اذا اضوعفت امكن ان يزيد
بعضها على بعض ولا شك ان الجزء المقداري للكل شيء مع كله كذلك

عليه سياق ما تقدم فيكون معناه نسلم منع تالي الصغرى وهو انما
كان يتجه لو كان الكلام في منع تاليها الا في منعها وما هو الا كقول
القائل لمن ادعى انه لو امكن اب امكن ج د لا نم انه لو امكن
اب امكن ج د ولئن سلمنا انه لا يمكن ج د فلا نسلم الى آخره
فكل ما في هذا من عدم ترتب ه في ذلك من غير فرق واما ان قوله
يظهر بان الانحناء على المستقيم او الاستقامة على المنحني لا للاعلام
ما تقدم عليه لان هذا الكلام منعطف على قوله وكذلك يمكن
التطبيق الخ فلانه بمنزلة قول من اعتقاده امتناع اب وامكان
ج د واعتقاد خصمه امكان اب وامتناع ج د بعد تركيبه
حجة الزامية على الخصم بانه لو امكن اب امكن ج د لكن لا يمكن ج د
عندكم فلا يمكن اب ولئن سلمنا انه لا يمكن ج د وفساده اظهر من
ان يخفى وان حمل على انه لمانعة النقض تركتم منع الصغرى ورجعتم
الى منع نفي تالي الشرطية وهو التجانس اعني ان يبقى المستقيم
المستقيم في الوضع لامكان بطلان الانحناء الى آخره ويبقى
الجواب منقطعا عن السؤال غير متعلق به لان منع نفي تالي
الشرطية المذكور جوابا عن منع ورود النقض على الصغرى
وربما لجماله فهذا الكلام ان وصل بما قبله انقطع عما بعده وان وصل
بما بعده انقطع عما قبله وما هو الا كما قيل
اذا سد منه منخر جاش منخر وحاصل ما جرى بين المتنازعين

ان المستدل قال لا يمكن آ لانه لو امكن آ امكن ب ولو امكن ب امكن ج
لكن يمتنع ج فيمتنع آ فقال السائل لا نم لو امكن آ امكن ب لوجود آ
في صورة كذا وامتناع ب فقال المستدل لا نم امتناع ب ثم
فقال السائل لا نم امتناع ج وليس لكما المساعدة فلا نم انه لو امكن آ
امكن ب ولا يخفى ما فيه فتبين ان المتوجه كلامهم على كلام الجمهور ليس
الا ما منعا وهو منع الصغرى وان كان بلباس سند لانتقاض بعضهم
ومنع نفي التالي وان كان بتقدير وفي غير موضعه كما عرفت وانما
لم يتعودوا الكبرى بحركة الدحرجة لنظرائهم في حركة الدحرجة هو موضع
النظر بالحقيقة فهم في ذلك على ما تراك ما ارادوا الا ما قصدوا فهذه
حال ما اوردوا عليه اي نبه للنقط في حال ما اوردوا على الجانب الآخر
ومنه يعلم ان الاولى بل الواجب كان ان يقولوا واوردوا على الجانب
الآخر لا في الجانب الآخر لانه اورد عليهم لا انهم واستعمال من مكان على
اما لان حروف الجر يقام بعضها مقام بعض واما لانه مرتاب وجزاء
سيئة سيئة مثلها وهو فن ظريف ويمكن ان يجري على بابه
ولكن اذا كان المراد بالجانب الآخر طرف الجمهور لانه احد بوادي جاههم
على القائلين بوجود الشبه من المتجه والمستعمل كما انه اول الا ولا
من جانب القائلين بوجودها منهما على الجمهور والظاهر ان هذا معنى ه
رضي الله عنه وارضاه والكل قريب وهو لطيف قال اسبغ
الله ظله واعلى في الدارين محله واوردوا من الجانب الآخر انه لا يظهر

ـت في المستقيم والمستدير والمقعد في البعد الذي ...
منها اقول عدم ظهور الشيء بالنسبة الى البعض لا يدل على عدمه
ولا على امتناعه والا لكان اكثر المسائل معدومة اي مجهولة او
ممتنعة اذ اكثرها بل ما من مسئلة الا وهي بالنسبة الى بعض كذلك
نعم لو قالوا لكان قال ابن الهيثم في صدر الثالثة من كتابه المذكور
ليس بين المستقيم والمستدير نسبة على الحقيقة وان كان الظاهر
الذي يتداوله الناس ان المحيط الدائرة اعظم من القطر لان
معنى اعظم على الحقيقة هو الذي فيه مقدار ما وللاصغر فاذا لم
يمكن ان يفصل من الاعظم مقدار مساو للاصغر فالاعظم ليس هو اعظم
على الحقيقة ولكن على التقريب وقياسا على المسافات التي على وجه
الارض والمهندسون وان جعلوا المحيط الدائرة الى قطرها نسبة
فذلك على التقريب بان اخرجوا في الدائرة خطوطا صغارا في
غاية الصغر وجمعوها ونسبوها الى القطر ولهذا صرح به ارشميدس
في دعوى الشكل الثالث من مقالته في تكسير الدائرة حيث قال اذا
كان محيط الدائرة ثلثة امثال القطر وسبعه فهي نسبة تقريبية
اصطلح عليها المتاخرون كما ان نسبة سطح الدائرة الى مربع قطرها
نسبة احد عشر الى اربعة عشر بحسب ذلك لكان اقرب والارحام
لا يصفو عن شوب لانه اتبع هذا الكلام بقوله فالاعظم
على الحقيقة هو الذي فيه مقدار ما وللاصغر زيادة وان ...

كان كذلك فالمقادير التي بينها نسبة التي يصح ان يكون في الاعظم
منها مقدار مساو للاصغر ولست اريد بالمساوي ان ينطبق عليه ولكن
ان يكون فيه مقدار مساحته مساوية لمساحة الاصغر واذا قلنا
بالمساوي كذلك فالمحيط اعظم من القطر بالحقيقة اذ فيه مقدار مساحته
مساوية لمساحة القطر قال ادام الله ايامه واسبغ عليه انعامه
فاما الذي اتى به ارشميدس من مساحة الدائرة وفي الكرة والاسطوانة
فانه لا يلزم منه ذلك لانه يشترط في المقادير من غير المتجانسين ان احدهما
ليس اعظم من الاخر ثم يثبت انه ليس باصغر منه ثم يقول فيكون مساويا له
ولا يلزم من ذلك المساواة الا بعد ثبوت النسبة بينهما والا فلم لا فانه
يمكن ان يكون احدهما الى الآخر لا اعظم ولا اصغر منه ولا مساويا لعدم
النسبة والمجانسة بينهما كخط وسطح اقول حلت مصيبة
ارشميدس ان ذهب عليه مثل هذا او يكفي في الحكم بمساواة غير المتجانسين
كخط وسطح اي بمساواة ليس بينهما نسبة اصلا بان يثبت ان احدهما ليس
اعظم من صاحبه ولا اصغر واما ما ذكره في مساحة الدائرة فلانه قال
في صدر تلك المقالة كل دائرة فهي مساوية لقائم الزاوية يكون احد ضلعيه
المحيطين بالزاوية القائمة مساويا لنصف قطر تلك الدائرة والثاني
مساويا لمحيطها والحاصل انها تساوي سطح نصف قطرها في الخط المساوي
لنصف محيطها فليكن الدائرة ا ب ج د والمثلث ه فان لم يكن الدائرة
مساوية له فهي اما اعظم منه واما اصغر وسطحا الدائرة والمثلث متجانسان

لان كل واحد منهما بسيط مستو فهما من نوع واحد وبينهما نسبة
بالضرورة بلا خلاف كما تقدم تقريره لكن مولانا دام فضله لما
حسب ان التشابه بالشكل مطلقا في التجانس نسب الى مثل ارشميدس
ما لا يكون ان ينسب الى من دونه ولو برايت حاشاه عن ذلك في
حاشاك عن هذا واما الذي ذهب اليه في الكرة والاسطوانة كما هو
امثال دعوى الشكل السادس عشر من المقالة الاولى منه على ما في
نسخة ثابت والثاني عشر منها على ما في نسخة اسحق وهو قوله
كل اسطوانة قائمة فان السطح المحيط بها يساوي قاعدتها دائرة
للدائرة التي نصف قطرها مساو لخط متناسب في النسبة بين ضلع الاسطوانة وقطر قاعدتها
فيما بينهما حيث الكفي فيها ان مساواة سطح الدائرة وهو مستو
لسطح الاسطوانة وهو مستدير بانه لو لم يكن كذلك فهو اما اعظم
واما اصغر منه وهما محال فيكون سطح الدائرة مساويا لسطح الاسطوانة
فانما كان ينقض على ارشميدس لو سلم ان اختلاف السطحين بالاستواء
والاستدارة هو اختلاف المتجانسين بكون احدهما خطا والآخر
سطحا على ما قيس عليه مع ظهور الفرق حتى لا يكون بينهما نسبة اصلا
ولا يلزم حينئذ من نفي التفاوت بينهما بالعظم والصغر ثبوت
المساواة ولنعد سلم ذلك مع رسمه المستقيم بانه اقصر خط يصل
بين طرفيه والمستوي بانه اقصر سطح يصل خطوطه لما دل الا على ثبوت
النسبة بينهما عنده ونحن نعول [illegible] لا اشكال ولا خفاء ولا خلاف

رای فی ان لا نسبة بین الخط والسطح مثلا والافی ثبوتها بین المستقیم من الخط
والمستوی من السطح مثلا یتی کالاشباه وفی المرکب من الصنفین کالمستقیم
مع المستدیر والمستوی مع المستدیر کالاشباه وفی ان اختلافهما بالکلیة
والاکثر ان اوبها وبالاستقامة سوطا حلاف العلل ان یکون احدهما
خطا والاخر سطحا لیکون من القبیل الاول او طاحلاف السطح یکون
احدهما مثلثا والاخر مربعا حتی یکون من القبیل الثانی وهو محل نظر
فلسفی یجب علی الفیلسوف ان یحققه والذی یشهد به البدیهة انه
من البین الاولی ان کل قطرین احدهما قطر مستقیم لا بد وان یکونا
اما متساویین او متفاوتین فان کانا علی قدر ذلک وبعده او دونه
او دونه کالشطط والاختلاف فوق لکن تعتبر احد المعنیین لا بد فیه
من دلیل وذلک لما التطبیق [illegible] المستقیم من الخط کاملا والمستدیر
اذا کانا ذوی قطر واحد قدرا وهو یوضع هذا علی ذاک وضمه الیه
بحیث یلاقی کل منهما الاخر او یتقدر بالبیت اما تماما واما قطعهما بحرکة
معینة فان صاحبها انما یعطی هذا ان [illegible] وذاک کذلک فالزمانان ان
ت ویا فیهما فالقدر [illegible] والا فذو القدرین [illegible] وهذا
الدلیل اعم من الاول [illegible] فهو وافر اقة عنه فی الخط المستدیر
المحلقی القطر فی العدد ونعلم من هذا اوضح [illegible] علی المنحصر
التساوی والتفاوت بین السطحین مع التعبیر بالدلیل الاول [illegible] المستقیم
وبالدلیل الثانی فی المستوی مع المستدیر واذا انحصر النسبة بین

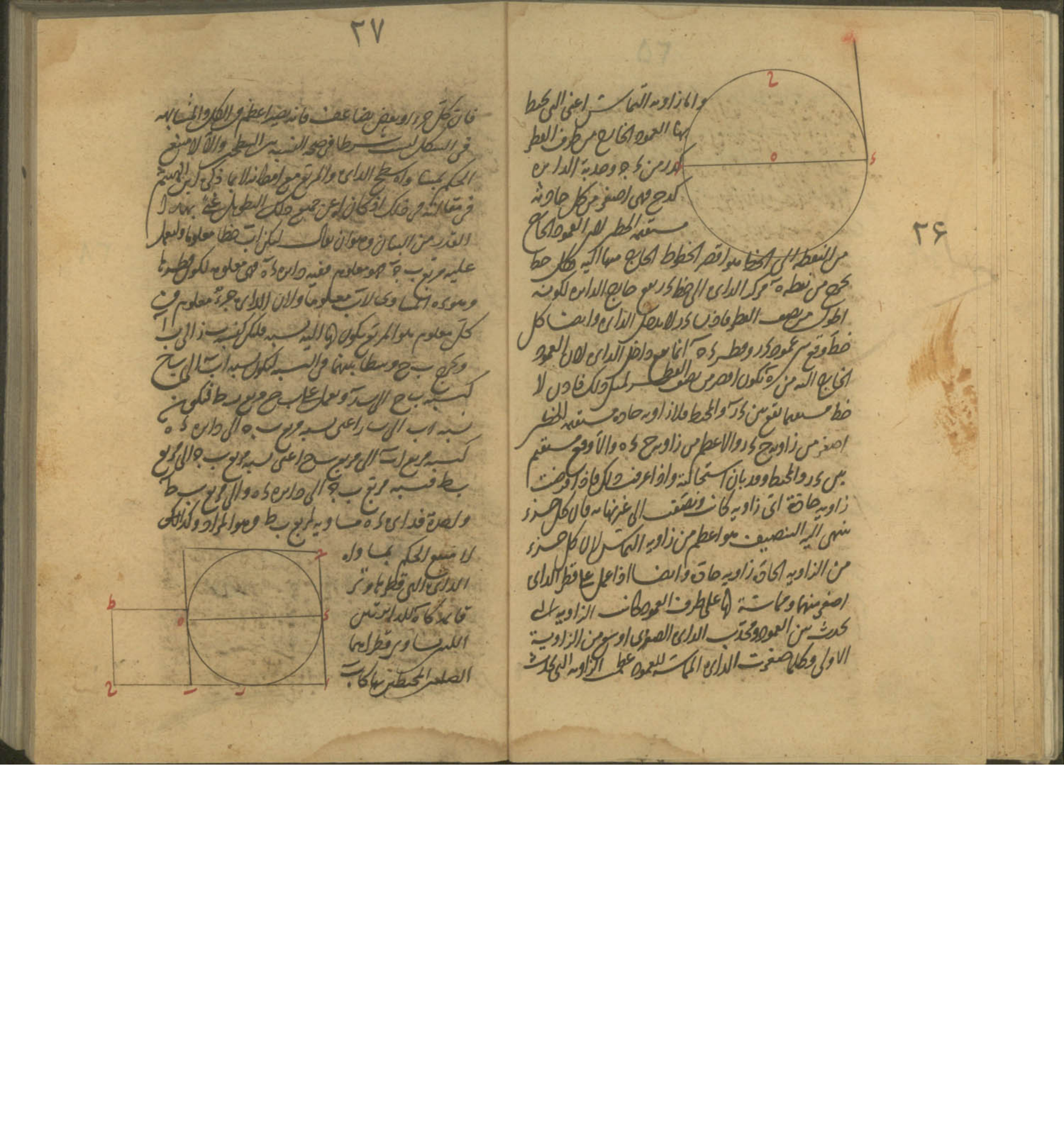
انها لیست من مقولة الکم والامن الوضع والامن المضاف فهی
الآن بمعزل عن ذکر لان بطالعه [illegible] الاشتهار کالشمس
فی الرابعة من النهار ولکن یلحقها العرضیة والمساواة والملفاوتة
لذاتها بل لمحلها وهو السطح والمسطح فمساواة الزاویة للزاویة
اعنی الشبیه للهیئة فی القدر هی باعتبار تساوی محلیهما الذی هو سطح
کمساواة سواد من القدر لحلولها فی سطحین متساویین فاذا تساوی
سطحا میائیتین یقال ان الزاویتین متساویتان واذا اشترک سطح
منه بین سطحی میائیتین یقال ان تلک الزاویة مشترکة بین تلک الزاویتین
والحق بعد هذا التقدیر صواب [illegible] لم علیم انه اذا کانت زاویة
ک ب ج التی احد خطیها مستقیم والاخر مستدیر مشترکة بین
زاویة ا ب ک المستقیمة الخطین ک ا و ه ب ج المحدبة الخطین لان
المراد من مشارکتها ایاهما مشارکة سطحها لسطحیهما المنساوین
ولذلک کان کذلک فیصیر المجموع الاول اعنی سطح مستقیم الخطین
مساویا للمجموع الثانی اعنی سطح محدب الخطین ویلزم منه مساواة
الزاویة للزاویة [illegible] تساوی [illegible]
سطحهما والا سقوط منع کون زاویة ک ب ج مشترکة والا لزم
اختلاف الحکم علی الوجه المذکور لا محل له فی عدم تساوی
الزاویتین والا فی عدم اشتراک الزاویة المذکورة وحین ما قررنا فی
[illegible] بما المنقول عنه هذه المسألة ان الزاویة لیست من المقادیر



كيف كان يذهب علينا ههنا ان المعنى بالزاويتين المشتركتين في الزاوية
متوسطتها ليس المشتركتان في سطح ما ومن هذا يظهر ضياع ما ذكروه
لنفي مقدارية الزاوية فانا ان اقضى مسلمين فان كنتم قد ذكرتم ذلك
بعد ان فرضتموها ناقصين لبيانها في الزاوية راجعين لمقداريتها فنحن اخر
لانا ان الزاوية لو كانت من المقادير لم يبطل بالتضعيف وانما كان
لا يبطل لو لم يكن مقدارا مشروطا بعه انحراف احد خطيه عن الاخر وانه
ويجب ان نعلم مع ما قد علمت انه لا يكفي في تجانس الزاويتين وثبوت
النسبة بينهما تجانس محليهما والا لكان جميع الزوايا المسطحة متجانسة
وليس كذلك لان زاوية التماس ليس فرض مستقيمة الخطين وان كان محلهما
سطحا مستويا بل يحتاج مع ذلك الى ان يحيط بكل واحدة منهما خطان
من جنس واحد او خطان متساويان لخطي الزاوية الاخرى متساوية لتطبيق
حتى يقع بينهما نسبة وتساويا اما الاولى فكما نعلم بيانه من مساواة
زاوية اى المنحنية الخط لزاوية اب المستقيمة الخط واما الثاني
فلانا اذا وصلنا اح كاز وعملنا عليهما قطعة اطح احد المتساويين
كانت زاوية كاط
التي من القوس مساوية
لزاوية جاب التي من
المستقيم والاخر المساوية
لشيء واحد متساوية

۵

فزاوية اى مساوية لزاوية كاط وبعد اسقاط زاوية طاه
المشتركة يبقى زاوية اط مساوية لزاوية اك فبالوجه الاول
تساوى الزوايا التي من القسى والتي من الخطوط المستقيمة و
بالثاني تساوى الزوايا التي من القسى وان كانت من قسى مختلفة وقد
تناسب الزوايا التي من القسى والتي من الخطوط المستقيمة وذلك
لانه اذا نصفت الزاوية المستقيمة الخطين كان نصفها نصف الزاوية
التي من القوسين وكذلك ثلثها وربعها وكل جزء منها مساو لمثل الجزء
من التي من القوسين وكذا ان ضعفت المستقيمة الخطين اضعافا لم كانت فانها
تكون اضعافا للزاوية التي من القوسين بتلك العدة وقد يقسم الزاوية
التي من القوسين ايضا بنصفين وبكل جزء يقسم به مستقيمة الخطين لانه
اذا قسمت مستقيمة الخطين بنصفين او باي جزء من كان وعمل على الخط الحادث
قطعة مساوية لاحدى القطعتين المعمولتين على ضلعي مستقيمة الخطين فاحدث
من القوس الحادثة ومن القوسين زاويتان مساويتان للزاويتين
اللتين انقسمت اليهما الزاوية المستقيمة الخطين الا انا اذا قسمنا
زاوية ب اح باي جزء من كان بـ اح وجعلناه مساويا لـ اب وعملنا عليه قطعة
اح مساوية لكل من قطعتي اد ب اه ح كانت زاوية د اح مساوية
لزاوية ب اح وزاوية ر اه لزاوية ح اح فعلى هذا القياس ينقسم
الزوايا التي من القسي ويناسب الزوايا التي من الخطوط المستقيمة
ومنه يظهر تناسب الزوايا التي من القسي بعضها لبعض ايضا ۵



واما زاوية التماس اعني التي يحيط
بها العمود الخارج من طرف القطر
كد من د ج وحدبة الدائرة
كدح فهي اصغر من كل حادة
مستقيمة الخطين لان العمود الخارج
من النقطة الى الخط هو اقصر الخطوط الخارجة منها اليه فكل خط
يخرج من نقطة ه مركز الدائرة الى خط كر يقع خارج الدائرة لكونه
اطول من نصف القطر فاذن كر لا يماس الدائرة وايضا كل
خط وقع بين عمود كر وقطر ده انما يقع داخل الدائرة لان العمود
الخارج اليه من ه يكون اقصر من نصف القطر لمكان ذلك فاذن لا
خط يقع فيما بين كر والمحيط فلا زاوية حادة مستقيمة الخطين
اصغر من زاوية ح كر والا لاعظم من زاوية ح ده والا وقع مستقيم
بين كر والمحيط وقد بان استحالته واذا عرفت ذلك فاذا فرضت
زاوية حادة اي زاوية كانت ونصفت الى غير نهاية فان كل جزء
ينتهي اليه التنصيف هو اعظم من زاوية التماس لان كل جزء
من الزاوية الحادة زاوية حادة وايضا اذا عمل على قطر الدائرة
اصغر منها ومماسة لها على طرف العمود كانت الزاوية التي
تحدث بين العمود ومحدب الدائرة الصغرى اوسع من الزاوية
الاولى وكلما صغرت الدائرة المماسة للعمود عظمت الزاوية التي تحدث

فان كل جزء او بعض يتضاعف فانه يصير اعظم من الكل والمشابهة
في الشكل ليست شرطا في صحة النسبة بين السطحين والا لامتنع
الحكم بنسبة واحة سطح الدائرة والمربع مع ان بطلانه لا يخفى لكن ابن الهيثم
في مقالته في ذلك اذ كان اعرض جميع ذلك التطويل [illegible] بهذا
القدر من البيان وهو ان يقال ليكن اب خطا معلوما وليعمل
عليه مربع ب ج وهو معلوم فليه دائرة ده فهي معلومة لكون قطرها
مساوية لضلع اب معلوما ولان الدائرة جزء معلوم من
كل معلوم هو المربع يكون لها اليه نسبة فلتكن كنسبة ز الى ب ا
ونجعل ب ح وسطا بينهما في النسبة لتكون نسبة اب الى ب ح
كنسبة ب ح الى ا د ونعمل على ب ح مربع ب ط فتكون
نسبة اب الى ب ز اعني نسبة مربع ب ج الى دائرة ده
كنسبة مربع اب الى مربع ب ح اعني نسبة مربع ب ج الى مربع
ب ط فنسبة مربع ب ج الى دائرة ده والى مربع ب ط
واحدة فدائرة ده مساوية لمربع ب ط وهو المراد وكذا الكلي

لا يمتنع الحكم بمساواة
الدائرة الى قطرها او نسبة
قائمة كما للدائرة التي تمس
اللذين ... وقطراهما
الضلعان المحيطان بها كاب

ثبت که هی بنوسه وذلک لان نسبه مربع اب الی مربع ب ه کنسبة الاولى الى
قطرها اب الی الرابع الی قطرها ب ه وثالثة کنسبه مربعی اب
ب ه اعنی نسبه مربع اه الی مربع ب ه بل نسبة الرابع الی قطرها اه
الی الرابع الی قطرها ب ه کنسبه الدائرتین اللتین قطراهما اب ب ه
الی الدائرة التی قطرها ب ه فاللتان
قطراهما اب ب ه مجموعتان
للتی قطرها اه تساوی نسبتها الی التی قطرها ب ه وهو المراد اما
وکذا الامتناع الحکم بمساواة عدم متشابهین کمثلث ومربع الی غیر ذلک مما
لا یحصى کثیر تصور التنقص وان کانت تعوت الاحصاء لکنی انما
تعرضت للاولی لیعلم ان ذلک لیس مما یوجب کل التحیر للمتقدمین
واللمناظرین فیه کما زعم ابن الهیثم وللثانیة لظهور علامه فی مقابله
دائرتین مختلفتین للثالثة مخالفة لهما وللسالثة لیعلم ان مسلمها وکونها
انما یتم عن الحصر کیف کرمه یشترط مشابهة الجزء والکل فی الشکل
لثبوت النسبة بینهما وان ذلک مالا یکون الا ان یثبت او انتفى و
اما قولهم لما منعنا اولا فهو حوالة علی معدوم اذ لم یوجد من
هذا المنع فیما تقدم عین ولا اثر اللهم الا ان یراد بالتطبیق وقولهم
ولا یمکن التطبیق فی غیر المتشابهة بالمناسبة لکنه لا ینحصر فی منع ما یعده
علی ما لا یخفی ثم انه لیس متعاطیا مجهودا فی اثبات بطلانه فلیست الشبه
کان کالا ول فی بشبهه کالطباع المستقیمة والبراهین الصحیحة والصحیح

المتدبرین من امثال الصناعة المنطقیة فیها علی بطلانه اما الاول فقد
تقدم ما واما الثالث فلان صریح لفظ الشیخ ابی علی بن الهیثم وهو
من تحقق بهذا الفن وهو امام غیر مجهود الفضل یدل علی ان ثابت بن
شکل البسیط لیس شرطا فی ثبوت النسبة بینهما وذلک لانه قال فی
صدر الخامسة من کتابه المسمی بحل شکوک کتاب اوقلیدس
فی المقادیر التی بینها نسبة هی التی یصح ان یکون فی لاعظم منها مقدار
مساو للاصغر ولست ارید بالمساوی ان ینطبق علیه ولکن ان
یکون فیه مقدار مساحته مساویة لمساحة الاصغر فقوله یعنی قول
اوقلیدس المقادیر التی لبعضها نسبة الی بعض هی التی یمکن اذا ضوعف
ان یزید بعضها علی بعض انما یرید به ان المقادیر التی یصح ان یکون بینها نسبة
هی التی یصح ان یقع بین نوعیها التساوی لانه ربما لم یظهر التساوی
بینهما الا بعد ان تضعف احدهما کالاسطوانات والقبابات التی تحیط
بکل واحد منها قوسان قد یکون فیها ما یساوی مثلثا مستقیم الخطوط
کما بینا فی مقالتنا فی الهلالیات فهی تناسب الاشکال المستقیمة
الخطوط وربما لم یکن ان یفصل من احدهما مثل الآخر ولکن اذا ضوعف
المثلث او الهلال تراب کثیرة امکن ان یقع فی حد احد اضعافه
هلال مساو لواحد من اضعافه وانما صح ان یکون بینهما نسبة وامکن ان
تضعف احدهما من اضعاف الاخر لان کل واحد منهما سطح
فهما من نوع واحد الی هنا کلامه بالفاظه وظهر منه ان ثابت به

المقدارين في الوضع بان يكونا مستقيمين او مستويين او مستديرين من دوائر
واحدة او من سطح كرة واحدة او من دوائر متساويتين ومن كرتين كذلك كما في
ثبوت النسبة بينهما الا في سطحي زاويتي التماس ونصفها لما يجيء في حقيقة ابعاد
وان اختلاف سطحي السطح المستوي لا ينافي ثبوت النسبة بينهما وقد
يعلم ان تشابههما في الشكل ليس شرطا في ثبوتها على ما قيل واما
قوله لكنا نعلم بلا علاوة والطال ثقاوة ولئن سلمنا انه لا يمكن التطبيق بين
المستقيم والمستدير فلا نسلم ان المساواة والمفاوتة يتوقف على التطبيق
وهو ممنوع صاحب الكتاب كلام الا انا مع بقوليه وهذا لانه و
ان كان التطبيق يلزم منه المساواة او المفاوتة فلا نسلم ان ما لا يطابق لا
يتساوى ومن ادعاه فعليه ان يبينه برهانه ففيه نظر لان الكلام
كان في هذا المنع بعينه اعني منع الصغرى وهي انه لو امكن التحليل بين المستقيم
والمستدير بالمساواة او المفاوتة امكن التطبيق بينهما حتى قلتم لا نم اي
الصغرى وهذا لانه لا يتوقف التساوي في القدر على التطبيق في الذهن
او في الخارج واتيتم بالنقض من الحكم بالمساواة مع امتناع التطبيق فلما
رد النقض بان التطبيق يحصل في السطح فلم قلت وكذلك يمكن
التطبيق بين المستقيم والمستدير بطريق الانحناء الى اخره وهذا الكلام
ان حمل على ما ذكرنا من النقض الاجمالي لم يصلح جوابا للسؤال والتصل
بما قبله ادعى عما بعده لانه لا يصح لقولكم ولئن سلمنا انه لا يمكن التطبيق
بين المستقيم والمستدير توجيه البتة اما ان يترك بحاله ولم يعتد بما يليه

بين العمود وحدبة الزاوية وقد يمكن ان يرسم على طرف العمود دوائر
غير متناهية كل منها اصغر من التي قبلها فيعرض من ذلك ان الزاوية
التي تحدث بين العمود وحدبة الراس تتناقص الى غير نهاية والمستقيمة
الخط يتصاغر الى غير نهاية ومع ذلك فان الذي يتصاغر يكون
ابدا اعظم من الذي يتناقص وهذا من عجائب الاسماع وتنبو عنه
الاوهام ولا تذعن له العقول الا بعد كشف الغطاء عن علته
وهي ان الزاويتين ليستا من جنس واحد وليس بينهما نسبة اعني المستقيمة
الخطين والتي من القوس والخط وهذه الزاوية وان كانت تنقسم بخطوط
مقوسة فلا يمكن ان تنقسم بنصفين او على نسبة معلومة الى اجزاء كل واحد
من هذه الزوايا ليست من جنس واحد لان بعضها مستقيم وبعضها
مستدير ولان محيطات الدوائر المختلفة ليست مما يتطابق وليس كل
جزء من محيط دائرة من الدوائر وهي جزء من محيط دائرة اخرى غير مساوية
لها تطابق الا ان كانت القوسان متساويتين ولان كانتا غير متساويتين
فليس بين زوايا التماس من دوائر مختلفة تساو وتناسب وكذا
ليس بين زاوية التماس وبين جزئها وان كان زاوية تناسب
لاستحالة شرط تناسبهما وهو تجانس الخطوط المحيطة بالكل والجزء
لان المحيط بالكل وهو زاوية التماس مستقيم ومستدير وبالجزء مستقيم
ومستدير بخلاف المستدير الاول او مستديران وعلى التقديرين يحصل
التناسب بين زاوية التماس وجزئها وان كان زاوية ه

فظهر ان كل زاوية يتجانس جدا اها يكون بينهما و بين جزئيها تناسب وكذا نهما
و بين كل زاوية يتجانس جدا اها واما التي لا يتجانس جدا اها كزاوية التماس
والصغيرة فلا يكون بينها و بين جزئها تناسب ولا بينها و بين غيرها من الزوايا
بنسبة و اصلا و الكلام للعلوة وقرن بالمعاني عشية و
غدوة ولو ثبت تساوي زاويتين احديهما مستقيمة الخط والاخرى غير
مستقيمة الخطين لامكن تساوي زاوية مستقيمة الخط وزاوية احد خطيها
مستقيم والآخر مستدير ولو ثبت ذلك لامكن ان نعمل من كتاب
اوقليدس كعد اشكال بلثه و هي الثاني عشر من المقالة الاولى و الحادي عشر
من المقالة الثالثة والاول من المقالة العاشرة ولبطلت اشكال كثيرة
تبتني على ذلك الشكل المنتقض و بيان ذلك انا لو فرضنا زاوية
حادة مستقيمة الخط وزاوية احد خطيها قوس من دائرة والآخر خط مستقيم
تماس الدائرة ثم نصفنا المستقيمة الخطين دائما فان لم ينته ذلك انتقض الثاني
من المقالة الاولى وان امكن وانتهى التنصيف الى زاوية مستقيمة
الخطين اصغر من التي يحيط بها قوس الدائرة والمستقيم المماس انتقض
الحادي عشر و المقالة الثالثة وان لم ينته التنصيف الى اصغر من الزاوية
المذكورة انتقض الاول من المقالة العاشرة اقول فسعدنا
نقض اجمالي على تساوي الزاويتين المذكورتين وتوضيح ان يقال لو ثبت
التساوي كالاول اعني تساوي المستقيمة الخط و المستديرة الخط الثلث
التساوي الثاني اعني تساوي المستقيمة الخط والمستقيمة

داخل التي تسمونها اعظم لا الصغر والعظم اللذان يكونان من المقادير
التي لبعضها الى بعض نسبة فانكم ان حصل من ذلك على ذهول من
حيث ان عرفانا الصغر والعظم الذي بين المقادير التي لبعضها
الى بعض نسبة انما هو عرفانا وقوع الصغير داخل العظيم اي كون
العظيم ذا قدر الصغير وزيادة فان المراد بالوقوع هو انطباق
الصغير على بعض العظيم والذي المراد من العظم والصغر في الزوايا
لما كان هو العظم والصغر في سطوحها فالصغر والعظم في الزوايا
هو الصغر والعظم الذي يكون بين المقادير التي لبعضها الى بعض
نسبة من غير فرق اصلا و التساوي لا ان الطال طلاله
في بسط الارض مبسوطة وكذا الطالع من ضروب الزمان
محوطة واما ما ذكره صاحب ذلك الكتاب اطال الله بقاءه ولا زال
دوام عمره من ان السطح الذي يتعاده من تطبيق المستقيم على المستدير
فنحن نقول على خط مستقيم ما شئنا لم يحصل اكمل دوائرها و
حركة بسط اسطوانة او مخروط على البسيط المستوي حتى اكمل دورانه
وطبقه تطبيقا ورسمنا على البسيط ذلك عليها ادراك
وقد كانت المذاكرة في الرياضيات افضت الى ذكر النسبة بين
المستقيم والمستدير واختلاف آراء الافاضل في ذلك فقال
بعض الفضلاء ان من البين صحة النسبة بينهما و تمسك بهذا الحركة
وطيها تطبيق فظهر لي من ذلك انه ليس كذلك و تبينت له برهان

صحيح وذلك في سنة احدى وتسعين وما ذاكرت ان شاء الله تعالى لما ظهر
لي وتتبعته ما وقع لي بعد ذلك كما يكتب انه ليس برهان على المساواة
ولا تطبيق ولا ادعي انه ليس بين المستقيم والمستدير نسبة فانه لا يلزم
عدم النسبة اذا لم يتم هذا البرهان فاقول ان هذه الحركة ليست بتطبيق
ولا برهان ولا يلزم منها تساوي المنحني وما تحرك عليه من المستقيم او
من منحن اخر ولو كان بينهما نسبة وذلك انه لا تطابق من المنحني و
المستوي او من المنحنيين جزءان اصلا وانما تطابق منهما
نقطتان او خطان وليس ذلك باجزاء فان الخط غير مؤلف من النقط
والسطح غير مؤلف من النقط ولا من الخطوط ولا النقط متتالية ولا
الخطوط متتالية هذا متفق عليه بين فريقي الرياضيين القائلين
بالنسبة بين المنحني والمستوي والقائلين بعدم النسبة بينهما فاما
القائلون بالتتالي والتاليف فهم مفتقرون الى برهان او تطبيق فان
التساوي والتفاوت عندهم بعدد النقط فقط فعليهم بيان
المساواة والمفاوتة بين الخط والجسم وبين الخط والسطح وبين
السطح والجسم فضلا عن المستقيم والمستدير فاما الرياضيون من
الفريقين المختلفين بالنسبة بين المنحني والمستوي فمتفقون على ان بين
كل نقطتين خطا والخط والزمان والحركة منها قابل للقسمة ابدا فاذا الحركة
المستديرة على مستو او مستدير لا تنطبق منهما جزء على جزء بل يكون
ابدا الحركة منقسمة وخط او سطح منقسم وزمان منقسم وفي كل آن تعرض

مماسة على نقطة او خط في الآنات المتعاقبة مماسات على
نقط او على خطوط متباينة مع الحركة الدائمة مماسة دائمة على
نقط متباينة ولناخذ الآن في ذكر الاشكال الموعود بها
اقول لما كان التطبيق الذي هو تالي الصغرى ومقدم
الكبرى في قول الجمهور لو صح الحكم صح التطبيق ولو صح التطبيق
صح التجانس هو مطلق التطبيق اعني ما يتناول المماسة التي تتبعها
بحركة الدحرجة ايضا على ما يشعر به قولهم لتوقف الحكم على التطبيق
في الازمنة وعرفت انه يجوز كما في المتجانسين لافادة ان التطبيق
في صورة الفرض من غير صورة المتجانسين لاقتضاء التشبيه مغايرة المشبه
للمشبه به كان معنى الكبرى لو صح مطلق التطبيق صح التجانس
اولا تناسب الكلام عندهم مستفسرين قائلين ان اريد بالتطبيق
التطبيق الذي بين المتجانسين فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة
وان اريد به مطلقه فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة ولما كان
معنا ما ذكرنا لا جرم يعضدنا لو وجود التطبيق بدون التجانس
وعند هذا اظهرنا مبالغتهم في ان تلك الحركة ليست بتطبيق غير نافع
لهم لكونها تطبيقا بالتفسير المذكور وان سلم البلوغ الى ان حركة
الدحرجة غير موجبة لمساواة المتحرك لما تحرك عليه غير ضار لنا الا انا لا
نحتاج في بعض الكبرى بها الى افادتها المساواة وانما نعرض
لافادتها اياها لئلا يطال الكلام في تطبيق يعلم منه المساواة وهل

الحركة ليست كذلك ولا يخفى بعد ذلك غنا ونا عن الشروح لحل الشكول
الاربعة المورّدة كل منها في شكل على ما عملوا لكنا على سبيل التنبيه ما
نتعرض له تبرعا نورد الاشكال ونتبعها بما يرد عليها ونظهر من
كون هذه الحركة طبيعيا بالنفس المذكور وبها تاعلم المساواة على ما
يدل عليها المساحة ان اجزاء من بطن من جرم يكونها كذلك ظا نون
وان الظن في مقالتهم مثلا من اهل ضلالتهم قال دام ظله وزيد ما
فضله ـ اذا تحرك مستدير على مستقيم او على مستدير مماس
له لا تكون حركته المماسة اعني حركة د حرجة فانه لا يلزم ان يكون المستدير
مساويا لما تحرك عليه من المستقيم او المستدير برهان ذلك اي
نفرض دائرة عليها اب ومركزها ه وقد ماسّت خط ام المستقيم
على نقطة آ وفصلة آ المستقيم فهو عمود على ام وندير على ه المركز
دائرة ح اصغر من دائرة ب آ ولتقطع اه على ج ونخرج ج د
موازيا لخط ام ولتحرك دائرة به اعلى خط ام لازمة لمماسة
حركة استدارة ولتحرك بحركتها دائرة ح ج فاقول

ان القسي المتشابهة من الدائرتين تتحرك في ازمنة واحدة على
خطوط متساوية من خطي ام ج د فليصر وضع دائرة ب اكوضع دائرة
ر ك ونبقى التماس على ر والمركز ط ووضع دائرة ح ج حينئذ كوضع
دائرة ف ح ونصل ر ط فهو عمود على ار ويوازي ه ا ولوازيه
ولتقطع دائرة ف ح على ح فطاح مثل ه ج ويبقى ر ح مثل ا ج
ونصل ح ج فسطح ر ا ج ح متوازي الاضلاع فخ ج ح مثل ا ر و
نقطة ح على خط ج د وزاوية ج ح ر قائمة لانها كزاوية آ قد ابق
ف ح لازمة لمماسة ج د في حركتها ولنكن وضع ه ج آ وقد صار
كوضع ط ف ك اذا لم تكمل الدورة فقوس ف ح تحركت على خط ج ح
وقوس ك ر تحركت معها على خط ا ر وف ح ك ر متشابهتان لانهما
توتران زاوية ط ولنكن وضع ه ج اقد صار كوضع ط ح ر وقد اكملت
الدورة فتكون نقطة آ على ر ونقطة ج على ح فدائرة ح ج اكملت الدورة
على ج ح وار ج ح متساويان فقوسا ك ر ف ح المتشابهتان
متساويتان ودائرتا اب ج د متساويتان الحال اوفي از ج ح
خلف وقد استبان ان الدائرة بحركة الدحرجة تتحرك على الخط المستقيم
المماس لها على خط مساو للخط الذي تحرك عليه وكرها وهكذا انصل
خط ه ط فيكون سطح ا ر ط ه متوازي الاضلاع فيكون لذلك خط ه ط
الذي تحرك عليه المركز مساويا لكل واحد من خطي ا ر ج ح اللذين تحرك عليهما
دائرتا اب ج د اقول بهذا العرض احتال على افادة حركة الدحرجة

مساواة المتحرك لما تحرك عليه ونقول ان نعال لو كانت حركة الاوج بقيد
مساواة المتحرك لما تحرك عليه لزم مساواة الصغير والكبير والمقدم
كالتالي باطل اما الملازمة فلانا اذا اخذنا مخروطا مستديرا
مخطوطا عليه دواير موازية لقاعدته على سطح مستو حتى يتم دور
القاعدة على خط مستقيم دارت الدواير كلها على خطوط مستقيمة
مساوية له على ما لا يخفى عند من له ادنى دربة ودراية ولتساوي تلك
الخطوط تساوي محيطات تلك الدواير المختلفة بالعظم والصغر
اما بطلان التالي فلاستحالة تساوي المقادير المختلفة بالعظم والصغر
وانما بينا الملازمة بادارة المخروط المذكور لانه بين من الشكل المعلم
انه كان للمبرهن عن جميع ذلك التطويل غنى بهذا القدر والبيان
واما جواب النقض فان نقول من قال ان حركة الدحرجة موجبة للمساواة
اراد بها الحركة لا على سبيل المتابعة وبالعرض لكن حركة الدائرة الصغرى
الدحرجية اعني حركة دائرة جد على جح انما كانت بمتابعة
حركة الدائرة الكبرى المنطبقة ه اعني حركة دائرة اب على اد ولهذا
لم تحرك محيط دائرة جد وصل محركها على بعض جح وتكمل الدور قبل
انقطاع جح لا معه وكذا حركة الدواير المرسومة على المخروط انما كانت
بمتابعة حركة القاعدة وعلى هذا لا ينتقض بعضا وال اد ام الله
اياه واسبغ عليه انعامه ج ولنكن دائرة اب التي مركزها ج متحركة
على محيط دائرة اى التي مركزها ه والدائرتان المتماستان ولتكن

اب دورتها بالدحرجة على محيط دائرة اى والانظار ان نعوض الدائرتان
متساويتين موافقة لظن القايل بان حركة الدحرجة بطيء ويوصل
زح اقل من اج وهط اقل من اه ~~ولتكن زح هط~~

ولتكن زح هط متساويين فيبقى طح زه متساويين وندير على مركز
ج ببعد جز دائرة زح وببعد جط دائرة طك وندير على مركز
ه ببعد هط دائرة طل وببعد هز دائرة زم فدائرة زح اصغر
من دائرة طك ودائرة طل اصغر من دائرة زم ودايرتا
زح طل متساويتان ودائرتا طك زم ايضا متساويتان ودائرتا تا
زح طل اصغر من دائرتي اب اى ودائرتا طك زم اعظم
من دائرتي اب اى وبين ان دائرتي زح زم متماستان ودائرتي
دائرتي طك طل متماستان ونفرض دائرتي زح طك لا زمتين
لسطح دائرة اب متحركتين بحركتها اعني حركة الدحرجة ودائرتي زم

طل ثابتتین فی سطح دائرة اکه فبراق دائرة زح یتحرک مندحرجة علی
محیط دم وان دائرة طک یتحرک علی محیط دائرة طل وان دوایر
ب آ زح طک یکمل دوراتها معا علی محیط د وابتدا دم
طل من الزمان الذی یتحرک فیه دائرة ب او یکمل دورتها فدائرة زح
اعنی دائرة طل تساوی دائرة دم اعنی دائرة کط فدوایر
زح طل دم طک الاربع متساویة خلف وانما فدوایر با
زح دم المتساویة فان ما یتبین من هذا البرهان ان احدیهما اصغر دائرة ب
اعنی دائرة ای والاخری اعظم منها خلف فلا یلزم من حرکة الدحرجة
تساوی الخطوط المنحنیة وما تحرکت علیه من الخطوط المستقیمة او المنحنیة
وبمثله یتبین هذا المعنی فی البسائط المنحنیة انها لا تساوی ما تحرکت علیه
من البسائط المستویة او المنحنیة فلا یلزم التطبیق بحرکة الدحرجة وذلک
ما اردنا ان نبین اولا ـــــ الکلام علی هذا الشکل ایرادا و
جوابا ما فی الشکل المتقدم اما الایراد فلان حرکة الدحرجة لو افادت
المساواة لزم تساوی المحیطین مع التغایر اما بحسب کان الشکل او بارادة
المخروط المذکور علی سطح الاسطوانة مستدیرین متساوی القاعدتین فبمساواة
تساوی الدوایر المرسومة علی الاسطوانة ولزوم مساواة کل واحد
منها لما تحرکت علیها من المرسومة علی المخروط یلزم تساوی المختلفة المرسومة
علیه واما الجواب فلکون حرکة الدائرة الصغری الدحرجة بمشایعة
حرکة الدائرة الکبری کما تقدم تقریره والفرق بین الشکلین ان ما تحرک

علیه مرضیه منها مستدیرا وهناک مستقیما ثم علی هذا الشکل
مواخذات لفظیة منها قولهم ولا نظران نوع الدائرتین متساویین
موافقة لظن القایل بان حرکة الدحرجة تطبیق لانا نوعی تساوی الدائرتین
انما کان لیتم هذا البرهان علی الوجه المذکور لا للموافقة لظن القایل
او لا اقل للموافقة لظنه فی هذا الفرض ومنها قولهم فیبقی ط ده
متساویتین اذ کان الاولی بل الواجب ان یقولوا فیصیر ط ج ده
متساویتین اذ کان الاولی بل الواجب ان یقولوا فیصیر ط ج ده
متساویتین ومنها قولهم فلا یلزم التطبیق بحرکة الدحرجة لانه کان ینبغی
ان یقولوا فلا یلزم المساواة بحرکة الدحرجة لانهم انما برهنوا
علی انها لا تفید المساواة والامر فی الکل سهل لانها لفظیة
قال ـــــ اطال الله بقاءه وادام فی مدارج الکمال ارتقاءه
ویتبین ذلک ایضا بطریق آخر من البرهان فلتکن دائرة اب ج
التی مرکزها د وقطرها اج قاعدة اسطوانة قائمة السهم ضلعها
ب ه ولیتحرک متدحرجا علی بسیط ه ب زح المستوی و
الدائرة علی خط ب ذ المستقیم ولتکمل الدورة اما الدائرة
فعلی خط ب والمستقیم واما بسیط الاسطوانة فعلی بسیط ه
ب زح ویصیر وضع الدائرة علی دائرة ط ووضع ب ه ضلع
الاسطوانة علی زح فیکون محیط الدائرة مساویا لخط ب ز
وبسیط الاسطوانة مساویا لسطح ه ب زح ان امکن ا

ثم لتكن دائرة اب ج قاعدة مخروط قائم السهم ضلعه ب ه ولنحرك
مخروط ج على بسيطه ب زح المستوى فالدائرة يكمل الدورة على
خط زح المساوي لها والدائرة مساوية لخط زح تكمل الدورة عليه
اما اعظم او اصغر ب ه خلف ويكمل بسيط المخروط معها دورته
ويصير وضع الدائرة على دائرة رط ووضع ب ه ضلع المخروط على زح
فيكون بسيط المخروط قد اكمل الدورة على بسيطه ب زح المستوى
فهو مساو له ان امكن وقد كان ايضا بسيط الاسطوانة مساويا له
فبسطا الاسطوانة والمخروط متساويان ولكن خطا ك وسطا
في النسبة بين ب ه ز وبين اج فبسيط الاسطوانة وهو ه ب زح
مساو للدائرة التي نصف قطرها ك كما بين في الشكل الخامس عشر
من المقالة الاولى من كتاب ارشميدس في الكرة والاسطوانة ولكن
ايضا خط ل اوسط في النسبة بين ب ه وبين ي ج فبسيط المخروط

وهو ه ب زح مساو للدائرة التي نصف قطرها ل كما تبين في الشكل
السادس عشر من المقالة الاولى من الكتاب المذكور فالدائرة
التي نصف قطرها ك مساوية للدائرة التي نصف قطرها ل فخطا ك
ول متساويان خلف لان خط ك الذي هو وسط في النسبة بين
ب ه وزج لان اج ضعف ي ج فليست حركة الدحرجة تطبق
دلائها على المساواة وتبين لمن انعم النظر ان بسيط الاسطوانة
يكون ضعف بسيط المخروط على راي ارشميدس واصحابه و
هنالك استبان انه لا يلزم من حركة الدحرجة تساوي الا الخطوط
الطول لا اختلاف برهان نبه الله ... هو ان الدائرة
يكمل الدورة على خط ز السابق ه ويكمل بسيط المخروط
معها دورته ويصير وضع الدائرة على دائرة رط ووضع ب ه
ضلع المخروط على زح لان السطح الذي يتحرك عليه المخروط وسطه
يكون مثلثا قاعدته خط ... مساو لمحيط قاعدة المخروط و
ضلعاه مساويان لضلع المخروط لا متساويا الاضلاع كما ثم يتم
لاختصاصه بالاسطوانة اذا الحركة في الخط من قولنا فيكون ما بين
المطلس من البسيط مساويا للسطح المخروط لخطان محيطان بزاوية
لا خطان متوازيان كما في الاسطوانة هذا اذا حرك المخروط ودارت
سائر اي لا تفارق موضعه وضلعه الطول نصف قطر قاعدته
فان كان مساويا فالسطح الذي يتحرك عليه المخروط وساويه

وادا اعظم وخط ل ا
وسط في النسبة بين

دايره مساوي سطحها للسطح ومحيطها للمحيط فاعلاته وان كان اقصر
منه كان السطح المساوي له دايره قطرها عامها بكثير وتضعف بحسب كثره
زياده نصف قطر القاعده على الضلع وقلتها فلا يجب ان تضعف
حركه دحرجه المخروط المفتاه لمساواه سطحه لما يحرك عليه من المستوي
لا كما تصورتم فانه لو حرك المخروط على مستو الى ان يرجع كما فرض فلا يلزم
مساواه سطحها لان الحركه الدحرجيه للسطح المحيط بما تحت راس
المخروط من شايعه دحرجه سطح المحيط بالكره فاعلاته واذا لم
يلزم مساواه سطح المخروط للسطح المستو الى ان يرجع فلا يلزم مساواه
سطح المخروط للسطح الاسطوانه ولا الخلف الاتيانيه على مساواه السطحين
فان قيل فعلى هذا قولكم فيكون ما بين الخطين من البسيط مساويا
لسطح المخروط لا يصح في الصور الثلث وانما يصح في صورتين واحده فقط
وهي ما اذا كان ضلع المخروط اطول من نصف قطر قاعدته قلنا لا
نم لا مكان تقويه بحيث يصح في الصور الثلث سلمناه لكن يجب انا نعرضنا
لحكم تلك الصوره فقط لكون اكثر المخروطات على تلك الهيئه وظهور امكان
معرفه حكم الصورتين الاخيرتين من حكمها وبه استدرك ايضا لانه
كان يكفيه ان يقول فبسيطا الاسطوانه والمخروط متساويان هذا
خلف لشهاده الفطره السليمه والطبيعه المستقيمه على ان بسيط
الاسطوانه المستديره اعظم من بسيط مخروطها وهو الدال على قاعدتها
وسهمها وبان نصفها او لما بين في الكره ولان الاسطوانه ان بسيطها ضعف بسيط

وفيه ايضا ما لا ارتباط له بما قبله وموقوف لهم وهنالك استبان
انه لا يلزم من حركه الدحرجه تبادل النقط والخطوط والحق بعد
بطلان النقوض الاجماليه المذكوره على الدليل المذكور لبيان
كون حركه الدحرجه بطبيعتها دالتا على المساواه ابطال لكل
لا انها ليست كذلك على ما فصل قال الازالت مطالب طلاب
الحقيقه تفصيل خطر به منوط واقول ان العلم بهذا الحكم موقوف
حركه الدحرجه مركبه من حركتين غير متلازمتين بل ينفك احدهما عن
الاخرى احدهما حركه المركز على الخط المستقيم او المنحنى و
الاخرى حركه الدايره حول مركزها واذا كان كذلك فقد يمكن ان
نفرض مركزان يتحركان حركه مستويه اي يقطعان في الازمنه
المتساويه خطوطا متساويه وعليهما دائرتان متساويتان يتحركان
حول مركزيهما حركتين مختلفتين اي ان احدهما يكون اسرع من الاخرى
وبالعكس ايضا فليكن خط مستقيم عليه اب مركزين لدائرتين
متساويتين متحركين على خط اب حركه مستويه ولتكن حركه الدائره
التي مركزها ا حول مركزها اسرع من حركه الدائره التي مركزها ب
حول مركزها وليقطع
مركزا ا و ب كلاهما المستويتين على خط اب في زمان واحد
خطي ب ء ا ج محيطا ا ج ب ء متساويان ولتكمل الدائره التي
مركزها ب دورتها في الزمان الذي تحركت فيه ب على خط ب ء

فيكون لما استبان في الشكل الاسبق ولما ذكرناه مساوية لخط اب ء
فالدائرة التي مركزها آ تكمل دورها في زمان اطول من الزمان الذي
يسير فيه ب خط ب ه وفيه يسير آ خط اج فيكمل دورتها على خط
اصغر من خط اج كما استبان في الشكل الاسبق لما ذكرنا مساوية
كذلك الخط الذي اكملت دورتها عليه هي مساوية لخط اطول من اج اعني
ب ء فهي اصغر من الدائرة التي مركزها ب وكانت مساوية لها هذا خلف
وكذلك يتبين هذا المعنى لو فرضنا حركتي الدائرتين متساويتين حول مركزيهما
وحركتي المركزين مختلفتين فليست حركة الدحرجة بطبيعية والا لزم منها
تساوي المنحني وما يدحرج عليه وانتصاف فانا لو اعتبرنا حركة
فلك التدوير لوجدناه يحكي مطلقا لدورته على قوسين متساويتين من
دائرتين مختلفتين مركزاهما واحد وهو مركز الحامل لفلك التدوير كما ان
فلك التدوير آخذ بهما وهي العظمى بعقوها والاخرى وهي الصغرى
تحاذيها وليست القوسان المتشابهتان متساويتين لان الدائرتين
مختلفتان على محيط التدوير مساوية لما تحرك عليه من كل القوسين
فليست حركة الدحرجة بطبيعية [illegible] وهم العلماء هذا الظن
هو ان حركة الدحرجة مركبة من حركتين غير متماثلتين فطنة لها في ذلك
صادقة الحقيقة [illegible] كاذب محمولها فلان حركة الدحرجة التي حسبنا
الى انها بطبيعية دليل على مساواة المتحرك لما يتحرك عليه هي حركة مركبة من
حركتي المركز والمحيط معا بقوة واحدة ويحرك الكل حركة واحدة نظهر فيها

معا على قدر واحد من غير تفاوت اصلا واما صدقها فلصحة وهم ان
العلة في هذا الحكم اي في تحصيل الكاه لحكمها ذكروا في النقوض المذكورة
في الاشكال الاربعة على كون حركة الدحرجة بطبيعة ودليلا على المساواة
بين مستويهم حركة الدحرجة تركبها من حركتي المركز والمحيط على وجه يجوز
ان يكون احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولهذا ظهر في الشكل الاول
ان حركة الدائرة الصغرى حركة دحرجة مع ان حركة مركزها اسرع من حركة
محيطها لان حركة مركزها لكونه مركز الدائرة الكبرى مساوية لحركة محيطها
وفي الشكل الثالث مثله وفي الرابع ان حركة المخروط على البسيط المستوى
بين خط مستو ازيد حركة الدحرجة مع كون حركة ما يقرب من قاعدته اسرع
من حركة ما يقرب من راسه كما هو في الكرة من كون الحركة حوالي المنطقة
اسرع من الحركة في حوالي القطب لقطعهما في زمان واحد مسافتين مختلفتين
وفي الخامس ان حركة الدائرة التي مركزها آ حركة دحرجة مع ان
حركة محيطها اسرع من حركة مركزها لان حركة محيطها اسرع من حركة محيط الاخرى
بالعرض مع ان حركة محيط الاخرى مساوية لحركة مركزها وان لما كانت
حركة دحرجة وحركة مركزها مساوية لحركة مركز الاول بالعرض وبالجملة
فرض حركة ذات مركز آ حول آ اسرع من حركة ذات مركز ب حول على
ان حركتي آ و ب متساويتان لحركة الدحرجة فانه من غاية التعجب واما
عصمة التدوير فالعجب مما قبله لانه لا نقطة لحركة محيطه في الدائرتين المذكورتين
قوسا اصلا وراسا لتبدل نقط التماس من محيط كل من الدائرتين فان نقط التماس

منهما لاستغراق ابدا ومن ههنا يظهر فساد قولهم فلك محيط التدوير مساوي
لما يتحرك عليه من تينك الدائرتين لانه ما يتحرك على شيء من القوسين وكذا قولهم
فليست حركة الدحرجة بطبيعية لانه كان الواجب ان يقولوا فليست حركة
الدحرجة برهان على مساواة المتحرك لما يتحرك عليه لانه الذي ظنوا انهم
ابطلوه فانه يقتضي ان حركة الدحرجة بالتفسير الذي ذهبنا اليه بطبيعية
بالتفسير المذكور ودليل على مساواة المتحرك لما يتحرك عليه وان حركة
الدحرجة بالتفسير الذي ذهبوا اليه ليست بطبيعية ولا دليلا على المساواة
ويظهر من هذا ان مورد النزاع لفظي لانا نسلم ان حركة الدحرجة بالتفسير
الذي ذهبوا اليه لا تدل على المساواة وهم ايضا يسلمون ان حركة
الدحرجة بالتفسير الذي ذهبنا اليه تدل على المساواة وان منعوا
كما بروا وكذبهم الوجود على تساوي المتحرك وما يتحرك عليه بالـ[illegible]
والظاهر انهم لو عرفوا مرادنا من حركة الدحرجة لما اقدموا على ابطال
حالها على التساوي بالاستدلال الاربعة لعدم توارد النفي والاثبات
على محل واحد وقد صح صحة ما اوردناه كما نقلنا المذكور على الجمهور
واتضح حال ما اوردوا على هذا البرهان لا زالت اطناب خيام المعالي
واسباب قباب الاماني على اوتاد فضله واعضائه مربوطة هذا ما
سنح الخاطر العليل وسمح به الذهن الكليل حررته راجيا من الواقف
عليه ستر خلله وغفر زلته والتنبيه عليه بالطف منبها على ما عثر فيه على
من خطأ او ظفر به من صواب ولا يهمه في ذلك مزيد العلو وبقاء على السمو ان شاء الله

زاوية ع ب ف فاذا تحرك الكوكب في فلك التدوير الى خلاف التوالي
مقدار ع ح باخر تعقيد قوس ح ب ع مقدار الحركة تعدل زاوية
ح ب ف الى التوالي ما حرك الكوكب الى خلاف التوالي البروج
بمقدار زاوية ف ب ع ويرى راجعا وذلك ما اردنا ان نبين واما
في الخارج ولنكن اح ط على مركزه ونسبة اه الى اب اصغر
من نسبة الخارج الى خلاف التوالي الى حركة الاوج الى خلاف
التوالي فلانا نخرج خط المقام ونخرج ب ط بحيث يكون نسبة نصف
ح ط الى ب ح النسبة المفروضة ونقول انه اذا قطع قوس الرجوع
في الخارج ولنفرض الكوكب على نقطة ع بساحة الرجوع ونصل ع
ط ع [illegible] ح ه فلان [illegible] اطول من نسبة زاوية ط الى زاوية
في المقدمة الثامنة [illegible] المقالة الاولى من المجسطي وهي ان
نسبة الوتر الاطول الى الاقصر [illegible] من نسبة قوسيهما
[illegible] هو المذكور في الشكل السادس منها وبالخلاف نسبة ب ط
الى ع ب اعظم من نسبة زاوية ع الى زاوية ط وع ب اطول
من ح ب فنسبة ط ت الى ح ب اعظم بكثير من نسبة زاوية ع الى زاوية
ط وبالتركيب نسبة ط ح الى ح ب اعظم من نسبة زاويتي ع ح الى النصف
زاوية ط اعني زاوية ح ه ع المركزية فنسبة زاوية ع ح الى زاوية
ع ح ح اصغر والنسبة مفروضة فالزاوية التي نسبتها الى زاوية ع ح
التي هي زاوية حركات الخارج الى التوالي النسبة المفروضة هي اعظم من زاوية

ح ب ع التي هي زاويه الموافق الى خلاف التوالى ولكن زاويه ج و ف
ويتأخر الكوكب عن الموضع الذى كان فيه الى خلاف التوالى بمقدار
زاويه ع ب ف وذلك ما اردنا ان نبين

وبمثل ما ذكرنا تبين ان لكل قوس تحت المقام ههنا قوس لاستقامة البيان
ے البرهان على ان مركز تدوير القمر لا يرسم قطعا ناقصا اذا فرض
الشمس ساكنة عن مسيرها لكان مركز تدوير القمر لا يرسم قطعا ناقصا
اذا فرضت الشمس ساكنة في كل واحد من ي معها وما يليها معها
اوج فلا ومن ترسمها على حقيقة رسم نحو شكلا مستطيلا لظن انه
قطع ناقص من قطوع المخروط او الاسطوانة وليس به فلنكن اوج القمر
وقت الاجتماع على نقطة ح والدائرة حلي التي يدور عليها المركز على محيطها
ح ط فيكون وضع الفلك الخارج المركز حينئذ اب ى واذا بلغ وقت
التربيع الى جرم ص ه ك ول منه هو المحيص وعند الاستقبال على ط

ووضعه ح ب كفلو كان بسطه ال ح على محيط قطع ناقص
مركزه ه ط اذ بمثلث ل ط ويساوى مجموع ه ط ا ه ضلع ط
ل ل ه لكن نصف هذا المجموع هو اه البعد الابعد ومربعه مربع
ا ه ه وضعف ضرب اه في تربة ه د وضلع ه ل يقوى على زل البعد
س و ع ب وزه فه ل انقص زا فليس ه ط مركزى القطع الناقص
والشمس مع ذلك متحركة فليس ما رسمه المركز شكلا مضبوط
الساكنة
ے البرهان
الهندسى
المشار اليه
بقوله من اعلاك
العادة وهذا
لا يلوح الا
للحذاق من
اهل الصناعة ومع وساطة البرهان الهندسى والبرهان هذا
نفرض ا ب ج الحامل حول ه وقطره ا ه ج وه مركز العالم و ب مركز
المقل ل وفلك التدوير ح ط على مركز ب ونخرج قطر ب ط ه نخرج
ه ح على استقامة الى م فنقول متى راى الكوكب على ح يكون
مقارنا لوسط الشمس ومتى راى على ك يكون مقابلا له الخ

الكوكب اذا كان على ح يكون قد قطع من التدوير دورا الا [illegible] ح ط
ومركز التدوير زاوية ا ز ب وهي مثل مجموع زاويتي ا ه ب [illegible]
فيكون مجموع حركة التدوير ومركزه دورا وزاوية ا ه ب [illegible] وبعد
الشمس مثل ذلك فيكون على خط ه ح واذا كان [illegible] يكون قد
قطع زاوية ط [illegible] ومركز التدوير ا ز ب ويكون مجموعهما مثل ما
نصف دور وزاوية [illegible] ويكون الشمس [illegible]
في غير هذين الوضعين فالخط الخارج من مركز التدوير الى مركز الكوكب يكون
ابدا موازيا للخط [illegible] من مركز العالم الى وسط الشمس [illegible] مركز الكوكب
ووسط الشمس [illegible] فيكون زاوية ا ه [illegible]
ا ز ب فقط [illegible]
زاوية ا ه ب [illegible] مجموع ا ه ب ح ط ب [illegible] فاذا اسقط
[illegible] مشترك [illegible]
متوازيان
ابدا

ولو ثبت التساوي الثاني اولا لكن انتقض احد الاشكال الثلاثة الاول
من كتاب الاصول وهي تاسع الاول من مقالاته وخامس عشر
الثالثة واول العاشرة اذ على ذلك التقدير لا يخلو اما ان يقبل
الحادة المستقيمة الخط المنصف الى ما لا نهاية فيبطل تاسع الاول
او يقبل ويحصل اصغر من زاوية المماسة فيبطل خامس عشر الثالثة
او يقبل ولا يحصل اصغر منها فيبطل اول العاشرة لكن بطلان احد
الاشكال ممتنع فالتساوي الثاني بل الاول باطل وهو المراد
ويمكن ان يجعل معارضة بان يقال ما ذكرتم وان دل على التساوي
الاول فعندنا ما يدل على عدمه اذ لو ثبت الخ والجواب عنه
ان نقول لا نسلم انه لو ثبت التساوي الاول لكان التساوي الثاني
وما الذي يدل على اللزوم بل لو ثبت الاول امتنع الثاني اذ لو لم يكن
بطل الحكم المذكور في خامس عشر الثالثة وهو ان زاوية المماسة
اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين فان المستقيمة الخط المفروضة
التساوي لزاوية المماسة ان كانت حادة فظاهر اذ المساوي
للشيء لا يكون اصغر منه وان كانت قائمة او منفرجة فكذلك
لان المساوي لما هو اعظم من الشيء لا يكون اصغر من الشيء ايضا
استلزام التساوي الاول للتساوي الثاني لكن لا نسلم بطلان احد
الاشكال لانا نختار القسم الثالث وهو الذي يقبل فيه الاكثر اصغر
مستقيمة الخطين ومنعنا بطلان اول العاشرة لان الحادة المستقيمة

الخطر الثاني بالمنصف الى ما لا نهاية التي هي اعظم من المستقيمة الخط
غير مجانسة له واقل العاشر منها لو اعظم المجانس للاصغر لابد وان
يخرج منه بالمنصف بالاخرة ما هو اصغر من الاصغر والا فالي من هو اما
الاعظم الغير المجانس للاصغر الخارج منه بالمنصف بالاخرة ما هو اصغر من
الاصغر وكبر هو لنا الاعظم المجانس للاصغر يخرج منه بالاخرة بالمنصف
ما هو اصغر من الاصغر سلمنا بطلان احد الشقين لكن لا يلزم منه بطلان
التساوي البتة لانا لا نسلم استلزام التساوي البتة لاسقاط عدم الاخلال
فان هذا التساوي وبعضه متساويان في ذلك الا ان ذلك لا يقتضي
بطلان احد شقي المفروض التسليم انما نشأ من التردد بين
اقوال او للمكس الثلاثة ولا تعلق له على الاختصاص بشيء من التساوي البتة
وبعضه واذا استويا فيه فليس ابطال احدهما به اولى من ابطال
الاخر به فان ابطلتم التساوي به ابطلنا بعضه به وايضا
هذا على ان القايل ان يقول سلمنا ذلك لاجل هذا المحال اللازم
للتساوي او لا وافقتم تغنوا عن تكثير الكلام لا ذا ما ملزوما نعم لو
اسقطوا الترديد من البين وقالوا لو ثبت التساوي الاول ثبت التساوي
البتة ولو ثبت التساوي البتة بطل الحكم المذكور في خامس عشر الثالثة
كما بقي الدفع عنه العلب الحاصل لزومه مقدم على التساوي
البتة دون بعضه وكذا ايضا يستغنى عن تكثير الكلام لكن هذا الكلام ثم
انما يمكن وضعه مع وضع التساوي البتة دون الاول وكلام اوط

وان بقيت مطالبته استلزام التساوي الاول البتة فان بعض
الشراح يعون من بعض ولعلام الله فوائده وزاد فرايده
لو سلم تحصل هذا الشكل الا بان نقول الزاوية يحدث من وضع خط
عند خط وليست من المقادير ولا يمكن تسليم انها من المقادير
لم يدعي ان التي احد خطيها مستقيم والاخر منحني غير مجانسة
للمستقيمة الخطين مع تسليم المجانسة بين المستقيمة الخطين وبين المنحنية
الخطين لان هذا الحكم بغير برهان بل للقايل ان يقول ان التي
احد خطيها مستقيم اقرب الى مجانسة المستقيمة الخطين من التي خطاها
منحنيان تلك نسبته التي من خطيها المستقيم من خطي المستقيمة الخطين
من كل وجه بالاتفاق او لما ان الشكل لا ينحل بهذا الا
الزاوية سطح محدود والمسند اليها فقط مسند الى سطحها معنى
وكما ان المهندس اذا اطلق الشكل اراد به المشكل لكن اذا
اطلق الزاوية عنى الهيئة اراد بها ذا الهيئة وهو السطح واذا
كان كذلك فنقول الا سطح زاوية التماس اصغر من سطح كل حادة
مستقيمة الخطين وهما متناسبان لان كل واحد منهما بسيط متساو
واذا كان كذلك يجب ان يحصل من تضعيف سطح مستقيمة الخطين
الى غير نهاية سطح اصغر من سطح زاوية التماس بل زاوية مستقيمة
الخطين اصغر من زاوية التماس وهو محال والجواب سوى كانت حلي
الزاويتين لما تقدم من ان المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يعع

بين نوعيها التساوي وقد علمت امتناع مساواة سطح زاوية الكاسر لغيره
من السطوح فان قيل سطح زاوية الكاسر لكونه بسيطا مستويا هو
من نوع سطح كل زاوية سطحية وقد يعرض السطح المستوي مساويا
فيكونان متجانسين وكما انه لا يلزم من امتناع التساوي ان يحصل من
جنس كل خط بل وقد يستقيم ان لا يكون الخطوط المستقيمة متجانسة
كذلك لا يلزم من امتناع التساوي ان يحصل من سطوح الزوايا ان لا يكون
تلك السطوح متجانسة قلت لا نم ان سطح زاوية الكاسر يحصل من
نوع مطلق السطح بل هو في كل دائرة نوع برأسه مباين لغيره من
السطوح وله اشخاص غير متناهية ينطبق بعضها على بعض اما
عدم تناهي الاشخاص فبحسب الخطوط المماسة الى ما لا نهاية من اطراف
الاقطار الغير المتناهية في كل دائرة واما الانطباق والنقص على النقص
فظاهر بالتطبيق واما انه مباين لغيره من السطوح فلاستحالة مساواته
لغيره من السطوح اما السطوح الزوايا المستقيمة الخطوط فببرهان الخامس
عشر من المقالة الثالثة او بالبرهان الذي ذكرناه. واما السطوح زوايا
الكاسر من دائرة اخرى فظاهر بالتطبيق فان قيل وما الدليل على جعله
نوعا برأسه جعلنا تلك الهيئة المخصوصة فان قيل ولم لم تجعل
غيرها من الهيئات سطوحها نوعا آخر قلنا التجانس حدوده ما او
عدم تجانس حدوده هذه اعني وحدوده زاوية الكاسر وقد تقدم ما فيه
مقنع وكفاية. ولا حاجة الى اطناب فان الكلام قد ادى الى الاسهاب

هذه الرسالة الشريفة المسماة بالامانة الالهية من تصانيف سيد الحكماء
المتألهين سلطان العلماء المتبحرين شمس الحق فقيه ثالث المعلمين
امير محمد باقر الداماد الحسيني قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في تنزيله الكريم وقرآنه الحكيم انا عرضنا الامانة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا تحقيق كه ما عرض كرديم
امانت را بر آسمانها وزمين وكوهها پس ابا كردند از حمل آن
امانت معروضه وترسيدند از حمل آن وانسان حامل آن
از روى ظلم بر نفس خود وجهالت بوخامت عاقبت آن بدرستى
كه انسان بغايت ظالم وجاهل بوده است ضمير منها يا راجع است
بامانت ومضاف محذوف وتقدير كلام آنكه من حملها وحذف
مضاف بجهة آنكه سياق كلام بر آن دلالت دارد واين دلالت
در علم اصول از اقسام مفهوم لحن خطاب ميگيرند يا راجع بحمل
امانت است كه از يحملنها مفهوم است وضمير مؤنث آوردن
باعتبار آنست كه حمل كسب تانيث از مضاف اليه كه امانت
كرده است. وحمل امانت بقانون علم لغت دو احتمال دارد اول
آنكه بمعنى خيانت وتضييع امانت وتقصير در اداى آن بوده باشد
چه خيانت سبب آن ميشود كه امانت در ذمت خاين ثابت
ومستقر شده هميشه ذمه او حامل آن امانت بوده باشد مانند مركوب
كه حامل راكب است بخلاف اداى امانت كه منشاء آنست كه ذمه

ایشان بری و فارغ باشند باین اعتبار خائن در امانت و جاهل
ان گفته اند و بنا بر این مسلک مراد از امانت معروضه بر آسمانها
وزمین و کوهها و جمیع مخلوقات غرض و غایتی است که هر مخلوقی
از برای انجام آن متعلق ایجاد و داخل دایرهٔ نظام وجود
شده است و محصل المعنی اینکه آسمان و زمین و کوه و دشت
و هر مکونی که در دایرهٔ تکوین و ایجاد داخلست در امانتی
که باستعداد ماده و ذمت هویت او سپرده شده است
و آن مصلحتی است از مصالح تمامیت نظام کل که بوجود آن مکون
منوط و مربوط و غایت ایجاد او اتمام آن مصلحت و اسباغ
آن کمال بوده است تقصیری ننموده حمل آن امانت یعنی خیانت
در ادای آن بهیچوجه نکرده است الا انسان که خلقت او از برای
تکمیل قوتین نظری و عملی و علم بحقایق موجودات و انصراف
از ظلمات عالم هیولی و اتصال بانوار عقلیه عالم ملکوت اعلا
و انخراط در سلک زمرهٔ ملائکه مقربین بوده است تا باستکمال
جوهر ذات و استجماع کمالات ممکنات نسخهٔ جامعهٔ عوالم
وجود شده در انتهای سلسلهٔ عود منزلت عقول فعاله در ابتدای
سلسلهٔ بدو حاصل نماید و این درجهٔ عالیه و مرتبهٔ متعالیه
امانت عنایت سابغهٔ ربوبی و حکمت بالغهٔ الهی است
که بذمت قابلیت حقیقت کاملهٔ بشری و قوت جامعیت
نفس ناطقهٔ انسانی سپرده و او حمل این امانت یعنی در ادای
آن خیانت ورزیده زمام همت از سوء طبیعت در دو رتبا

اخرجنا

اخرجنا من هذه القریة الظالم اهلها که کنایت از عالم و هیولای عالم کون
و فساد است کوتاه و کشیده و داشته جوهر ذات خود را از اوج
فضای شرف عالم علوی بحضیض تنگنای خست عالم سفلی انداخته است
و ظلوما جهولا بر تقدیر این تفسیر در مقام ذم و لوم و تعییر و توبیخ
واقع خواهد بود و این مذمت و ملامت راجع بحال نوع
انسان است باعتبار بعضی از افراد اغنی نفوس معطله خسیسه
و عقول ناقصه سخیفه که حق استعداد فطری فطرت اولی را
ضایع ساخته بسوء استعداد مکسوب فطرت ثانیه ذات
قدسی و جوهر ملکوتی نفس مجرده را که بحسب جبلت مرتبهٔ مفطوره
عقل هیولانی قابلیت داشته است که حاق عرض الکمال مرتبهٔ
عقل مستفاد و بدام تحصیل در آورده نسخهٔ مطابقهٔ نظام وجود
و اخیرة المراتب سلسلهٔ عود و اشرف نخایل طبقات
ممکنات باشد برجع القهقری در انتکاس مرتبهٔ منکوسه
مکسوبهٔ فطرت ثانیه بجایی رسانیده است که در خست ذات
و خساست صفات تخمهٔ دیوان سفالت و خاتمهٔ عنوان
جهالت و ادون اصناف مصنوعات و اخس افراد مکونات
شده است احتمال دویم اینکه حمل امانت عبارت باشد
از تحمل و قبول و التزام حفظ و محافظت و تعهد ادا و تأدیت
آن و اشفاق و خشیت از حمل بجهت خوف تقصیر در ایفای
حق ادای امانت و در مسلک این احتمال مفسرین را در تفسیر
امانت و تعیین مراد از آن اقوال مختلفه و آرای متشعبه است

بعضی گفته اند امانت اینجا معرفت جناب مقدس الهی و عرفان
کبریای متعالی ربوبی است که کنه ذات و صفات قدوس حق تعالی
کبریاؤه و تقدست اسماؤه محال است که در مدرکی از مدارک عالیه
و سافله مرتسم و متمثل و در عقلی از عقول علویه و سفلیه منطبع و متحصل شود
فرق میان عالم و جاهل در سبیل این معرفت آنست که عالم جهل
خود را ببرهان عقلی میداند بخلاف جاهل بحت و در کتاب ایماضات
و تشریقات گفته ام الجهل المعلوم بالبرهان هی قصیا مرتبة الادراک
غایت معرفت عارف کامل آنست که اثبات وجود واجب
بالذات و صفات کمالیه مجیدیه و تقدیسیه او جل جنابه ببراهین عقلیه
یقینیه دانسته حل شکوک و دفع شبهات بقوانین حقه
و اصول محققه کرده بحکم برهان یقینی بداند که دام ادراک
هیچ عقلی را امکان صید معرفت این حقیقت مقدسه ممکن
و متصور نیست و این مرتبه عقل مستفاد عرفان مخصوص عقل صریح
مجرد نفس ناطقه انسانیست آسمان و زمین و کوه و دشت
و بر و بحر و هیچ مخلوقی غیر انسان از تحصیل این منزلت در سکه
قابلیت ذاتی و استعداد فطری نیفتاده است حمل و قبول
انسان این امانت را و ابای سایر مکونات از حمل و قبول آن
همه بزبان حال هویت و لهجه استعداد فطری و قابلیت ذاتیه
مهیه است و عرض آن بزبان علم و عنایت و اختیار و مشیت
و صنع و تکوین و ایجاد و افاضت فیض حق عز علیم است
جل عزه و عز مجده و ظلوما جهولا بنا بر این مسلک مقام مدح منزلت
ادم

و چیز دیگر حوادث و بیان جسارت و خطرات ابی نخواهد داشت
همچنانکه در حق کسی که متکفل امری بس عظیم و متحمل خطبی بغایت صعب
شود و از شدت صعوبت و وخامت عاقبت آن نیندیشد
گویند عجب ظالم جاهلی است گویند عجب دیوانه بیباکی بوده است
و طائفه از اهل تفسیر میگویند امانت عبارتست از حکم تکلیفی
تشریعی امر و نهی و امر تکوینی ترتب مجازات مثوبت و عقوبت
بر طاعت مطیع و عصیان عاصی است در دار خلود و نشاه
حیوه باقی و میقات جزای ابدی که قابلیت آن مختص است
بحقیقت انسانی و فرقه از بارعین اهل التحقیق میفرمایند
امانت مقام محمدیست که نهایت ارتفاع آن مقام مرتبه
کمال جامعیت عقل مستفاد نفس مقدس محمدی و درجه خاتمیت
سفارت و رسالت ذات اقدس حضرت احمدی است صلی الله علیه و آله و سلم
و تالی آن مرتبه مرتبه نیابت و ولایت و درجه خلافت و وصایت
نفس مطهر ولوی و ذات مکرم علوی صلوات الله و تسلیماته علیه
بیان این مقصد اقصی و مطلب اعلی آنکه حقیقت محمدیت
آن اظهار صفات کمال محمود هر کاینی از کاینات و موجودی
از موجودات بزبان حال و لهجه مرتبه کمالی از کمالات مطلقه
وجود مانند علم و قدرت و حیوة و ارادت و اختیار و مشیت
که در عالم امکان وصف ذات و عارض حقیقت او شده است
بیان میکند و مبرهن میسازد که صفت حق و کمال مطلق قائم
بنفس ذات خود است که آن کمال عارض ماهیت ظل ذات حق

وفیض صنع مطلق اوست چه هر ما بالغیر لابد است که منتهی و مستند باشد
بما بالذات بالبداهة العقلیه والضرورة الفطریه مولوی معنوی
در نظم مثنوی چه خوش میگوید: جنبش سنگ آسیا در اضطراب
اشهد آمد بر وجود جوی آب نفس ذات جهنیه همگی بحسب صفت کمال
عارضی حمد ذات حق واجب قیوم علی الاطلاقست و از جهة
عالم ملکوت اعنی عالم انوار عقلیه و ذوات امریه است عالم حمد
و عالم تسبیح و تحمید نامیده اند و در تنزیل کریم و قرآن حکیم له الملک
وله الحمد اشارت باین تسمیه است پس ذرات افراد کاینات
و آحاد هویات ممکنات بزبان حال انطباع امکان و آیة
و تمهید مقدمه مقرره الشیء ما لم یجب لم یتقرر و ما لم یجب
لم یوجد گواهی میدهند و اقامت برهان لمی یقینی
مینمایند بر اثبات وجود و وجوب ذاتی قیوم حق واجب
الذات من جمیع الجهات و الحیثیات و حصول استجماع صفات
و جامعیت کمالات در عالم امکان خاصه درجه نفوس
کامله نوع بشر و وظیفه مرتبه عقل مستفاد انسان عارف
کامل است جوهر ذات انسان عارف کامل عین حمد ذات حق
قیوم واجب بالذاتست که بزبان مرتبه صفات کمال جمعی
بمنصه بیان و ذروه برهان میرساند که صفات حقیقیه
و کمالات مطلقه وجود همه عین مرتبه بحت ذات حق احدیه
قیومیه است که بحیثیت حقیقت وحدت حیثیت وجوب ذاتیه
بشوایب حیثیات تقییدیه و تعلیلیه مستحق جمیع اسماء کمالیه

تنزیهیه و تجریدیه است و کمالات عوالم وجود باسرها اظلال ذات قدوس
حق و مواهب جود و فیاضیت مطلق اوست مرتبه نفوس قدسیه
عرفاء کاملین در اواخر مراتب سلسله عودیه بحسب درجه عقل مستفاد
بازای مرتبه عقول مفارقه فعاله است در اول مراتب سلسله
بدو و عقل مستفاد نفس مقدس خاتم انبیا و سید مرسلین در مراتب
رتبه ار الکمال عرض آن مرتبه اخیره سلسله عودیه بمنزله
نور جوهر عقل اول است و در صدد الشرف
سبق اولین مراتب سلسله بدویه و مجد تام جناب کبریای
الهی علی الحقیقه جوهر ذات قدسی و هویت نوری اوست
علیه و عترته الطاهرین افضل صلوات المصلین و منزله علیه و حی
بکرم او در آن مرتبه خاتمه سلسله طولیه بدو و نصف قطر دائره
نظام وجود طول مراتب خمس سلسله بدو و تنازل از عقول
مفارقه تا هیولی و نصف قطر طول مراتب خمس سلسله عود و تصاعد
از هیولی تا عقل مستفاد نفس انسان و محیط دائره و مبدا
و معاد آحاد سلاسل طولیه و عرضیه جناب کبریاء احدیت
حقه و صمدیت مطلقه قیوم علی الاطلاق است تعالی شانه
و تسطع برهانه زبان غیب ترجمان نهایت عود و غایت
ایجاد و حقیقت حمد صلوات الله و تسلیماته علیه و آله الطاهرین
شهادت باین حقایق که غوامض حکمت است در حدیث شریف
صحیح ثابت متواتر چه گفته است اول ما خلق الله العقل
و در حدیث دیگر اول ما خلق الله نوری و در حدیث دیگر انا

وعلی من نور واحد ومن خرّ تحقیق این احادیث شریفه و سبل توفیق
وطرایق تنسیق مناطیق و مدالیل انهار امشروحا مبسوطا
در قبس تاسع وقبس عاشر قبسات حق الیقین و در حواشی بر نور
ال محمد و اکحل اهل البیت علیهم السلام اعنی صحیفه کریمه کامله سجادیه
و درر و اشیح سماویه و در سدرة المنتهی در وجهی آورده ام
بفضل و افضال و تعلیم والهام و تایید و توفیق
وعون و عصمت الهی که همانا احدی را مزیدی حکم علم
را آن میسر و مقدور نبوده باشد ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء
والله ذو الفضل العظیم و این رساله امانت الهیه و رساله مکانا
علیا در قصبه همدان رقم تحریر و زر و شیم تسوید پذیرفت و کتب
مسوّدها بیمناه الفانیه الداثره احوج الخلق الی الله الحمید
الغنی محمد بن محمد یدعی باقر بن داماد الحسینی ختم الله له بالحسنی
فی سرار جمادی الاولی لعام ۱۰۳۹ من الهجرة المقدسة المبارکة

حامداً مصلیاً مسلماً

قال بقراط اذا جاعت النفوس صارت الاجسام ارواحها واذا شبعت صارت
الارواح اجسادها قیل لبعض الفقراء لم لا تتزوج فقال المرأة
لا تصلح الا للرجال وانا ما بلغت مبلغ الرجال کیف اتزوج
قیل لبشر بن الحارث ان الناس یتکلمون فیک فقال ما یقولون قیل یقولون
انه تارک للسنة یعنی النکاح فقال قولوا لهم انا مشغول بالفرض عن السنة
عن النبی صلی الله علیه و آله وضع عن امتی تسع خصال الخطاء والنسیان وما لا یعلمون وما لا یطیقون
وما اضطروا الیه وما استکرهوا علیه والطیرة والوسوسة فی التفکر فی الخلق
... ما لم یظهر بلسان او ید

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا
محمد و آله الطیبین | باید دانست که عالم معنی را ادراک نتوان
کرد مگر در لباس صورتی زیرا که معانی از آن روی که معانی اند آدم
که از کثرت صورت مجرد باشند ادراک بشری بدان راه نتوانند
برد زیرا که آلت ادراک بشری حواس است یا عقل و دیگر حس
وهر چه از انواع معانی و معقولات تقدیر کنند بواسطه این آلت تصور
اما عقل را تا قاعده از صور مجرده منتشی او را ادراک و تمیز
نباشد و اگر خط تقدیر نکنند حروف بوجهی نیاید و اگر حروف
نبود اسامی صورت نپذیرد و اگر اسامی نبود معانی مفهوم نشود
و امثال این اگر فردی تقدیر نکنند زوجی معقول نگردد اما حس را
تا جرمی یا صوتی یا بوئی یا طعم گرم یا سرد نباشد هیچ ادراک
نکند و عالم حقایق و معانی که از این هر دو حس مقدس است معانی
وقتی که مجرد باشد عقول و حواس ما بدیشان راه نیست چنانکه
گفته اند: سرّی که فرشته نیز از او محروم است: ای عقل تو
به عقل چه جای عقل است: حکمت الهی آن اقتضا کرد که هر معنی
در کسوت صورتی و قوالب محسوس و معقول بعالمیان نماید
تا بحوزه ادراک ایشان رسد اما فیه آنکه اسرار مناجات
و عروج بحضرت او جمله را در اعمال نماز نهاد چنانکه حضرت
رسول صلی الله علیه و آله فرموده است که الصلوة معراج المؤمن
و اسرار اولیا را نیز در اعمال عباد نهاده تا بواسطه عبادت
که سالک بجای آرد بسرّی رسد تکلمه که حق سبحانه و تعالی خواسته است

ازان عبادت و ازان عمل او بی مکشوف گردد و اما قولی آنکه معانی و حقایق
بسیار و خواص بیشمار در هر ذکری و در هر اسمی از اسامی حق و غیر حق نهاده است
که آن خاصیت و آن حقیقت و آن معنی ظاهر نشود الا بلفظ آن کلمه
مخصوصه و این تمیز و ممیز آن است که حکمت واضع اسما چنین اقتضا
کرد که هر یک از معانی بصورت مخصوص گردانند که بدان قایم شود
و مفهوم گردد پس ازان سبب عرفا و محققین رضی الله عنهم
در اسرار صورت نهاده اند اما آنکه در اسامی اعضا و جوارح
انسانی مقید کرده اند از آنست که انسان در جمیع معنویات
حقی الحقیقی نسبت با عالم انسان دارد بهتر ادراک کند
و نزد علما و حکما مقرر است که عقل و حس ضروری که از وی غافل
باشند نطلبند و چیزی که حظ نکنند در نیابند چنانکه گفته اند
من معتبر فهم که شاهد دل است لیکن حکیم که عقل صورت این است
بنا علی هذه المقدمه کلمه چند در اصطلاحات و قواعد و آنچه متعلق
برا وست مرقوم میگردد ان شاء الله تعالی قصد رجوع را گویند
باصل خود با شعور و آگاهی مقصد رجوع طبعی باشد چون جمادات
و طبایع اربعه که باختیار راه یک اصول اند آرزو میل است
باصل خود با وجود علم و آگاهی محبت دوستی مخصوص را گویند
با حق تعالی بسبب و غرض محب صاحب دوستی مخصوص را گویند خاص
با حق تعالی محبوب حق تعالی را گویند وقتی که مستغنی از هستی
داند طلب جستن حق تعالی را گویند از راه عبودیت خود
و معبودیت او بمقتضای استعداد ذاتی یا قصد طلبی دیگر از او

طالب

طالب جوینده حق را گویند از راه عبودیت بجهت کمال نه از روی هستی
عشق دوستی حق تعالی را گویند با وجود طلب و جهد تمام معشوق
حق تعالی را گویند از آنجهت که مستحق دوستی است از جمیع وجوه شوق
اثر علاج دل را گویند در طلب معشوق قبل از یافت بیشتر که اگر یابد
معشوق را نقصان نپذیرد بلکه زیاده شود اشتیاق
کمال اثر علاج دل را گویند در میان طلب تمام بحیثیتی که یافت
و نایافت یکسان باشد نه در یافت ساکن شود و نه در نایافت
زیاده گردد حسن جمعیت کمالات را گویند در یک ذات
و این جز حق تعالی را نبود جمال ظاهر کردن حق خود راست بجهت
رغبت بطلب عاشق جلال ظاهر کردن بزرگی معشوق است
از جهت استغنا از عاشق و انتباه او بر بیچارگی خود و بزرگی
معشوق لقا ظهور معشوق را گویند چنانچه عاشق را یقین
حاصل شود که اوست شکل وجه حق تعالی را گویند لطف
پرورش معشوق است مر عاشق را بطریق مواسات و موافقت
ملاحت نهایت کمال الهی را گویند که هیچکس بنهایت
او نتواند رسید ظرافت ظهور انوار است از راه مشاهده
مجرد از ماده شوخی احکام لوامع و طوالع انوار است
از حضرت حسن نه در ماده اشتغال کثرت التفات را
گویند شیوه امتزاج جلالیات را گویند شمایل اندک جذبه
الهی را گویند که آن گاه باشد و گاه نباشد مکر غرور دادن
معشوق است مر عاشق را فریب استدراج الهی را گویند

وفا عنایت ازلی را گویند جفا بازماندن دل سالک را گویند
از معارف و مشاهدات ناز بازداشتن سالک را گویند
از سیر و عروج جور قوت دادن معشوق است مر عاشق را
خشم ظهور صفات قهری را گویند بعاشق جنگ تسلط
صفات قهری را گویند بر عاشق کین امتحانات الهی را
گویند بانواع بلاهای ظاهری و باطنی صلح قبول اعمال
و عبادات را گویند بوساطت ترحم رده موانع را گویند
که میان عاشق و معشوق باشد و آن لوازم طریق باشد
نه از جهة عاشق و معشوق نقاب موانعی را گویند که عاشق را
از معشوق باز دارد بنوعی از انواع از جهة عاشق بحکم
ارادت معشوق حجاب موانعی را گویند که باز دارد
عاشق را از معشوق بام کشف حجاب را گویند خانهٔ خودی
خودی را گویند که غیبت و محجوبی است در بطا و عتاب لک
علی بین البصر ستوری تقدیس کنه حجبه را گویند که از ادراک
کافهٔ عالمیان پوشیده است سرگشتگی مخالفت ارادت
و مراد سالک را گویند بحکم ارادت الهی تیزی بی نیازی را
گویند که الهی باشد بحسب ان الله لغنی عن العالمین تندی
رد کردن اعمال و عبادت عباد را گویند سلطان جریان
اعمال و احوال عاشق را گویند بمقتضای حکم و ارادت معشوق
حاکمی جاری کشتن او امر شرعی را گویند بر سالک دستگاه
حصول صفات جمیع کمالات با وجود قدرت بر اظهار هر صفتی

توانکری

توانگری حصول جمیع کمالات را گویند توانائی صفت فاعل مختار را
گویند سواری احاطت و استیلای الهی را گویند ناخن
اتیان الهی را گویند بطریق قهر ترک تاز جذبهٔ الهی را گویند
وقتی که سلوک سالک مقدم و جذبه در رسد و کردهای او قبول
کند و باقی احوال و تمام سازد و بمقصودش رساند غارت
جذبهٔ الهی را گویند بی واسطه سلوک و مجاهده تاراج سلب اختیار
سالک را گویند در جمیع احوال و اعمال ظاهری و باطنی
یگانگی استغنای عالم ربوبیت را گویند که بهیچوجه مفتقر
بهیچ نباشد تکبر بی نیازی است از انواع اعمال سالک
شهود وجود مطلق را گویند در استحکام ... دلو وجود استعار
گویند کنج مقام عبودیت را گویند طریقی که تعین در او
مرتفع باشد یار صفت الهی را گویند که ضروری کافهٔ
موجودات است نگار صفت رحمانی را گویند که شمول و عمومی
دارد غمخوار صفت رحیمی حقیقی را گویند که خصوصیتی دارد
مهربان صفت ربوبیت را گویند دلدار صفت باسطی
گویند سرور محبت در دل دلبر حق تعالی را گویند صفت
قبض و اندوه در دل دلگشا صفت فتاحی را گویند در مقام
انس در دل جانان صفت قیومی را گویند که همه موجودات
قایم بدوست جان افزا صفت باقی را گویند که سالک
در آن صفت باقی ابدی بود و فنا بدان راه نبود دوست
سابقهٔ محبت الهی را گویند بر سالک قامت استیلای حقیقت

گویند استوا سزاواری پرستش را گویند که جز حق تعالی کسی را
راه نیست موی ظاهر هویت را گویند یعنی وجود را
که همه کس را باو علم حاصل است گیسو طریق طلب را گویند بعالم
هویت که حبل المتین عبارت از اوست و حبل المتین
عبارت از توحید ذاتست خم زلف معضلات و مشکلات را
گویند پیچ زلف اصول معارف و حقایق را گویند و آن اسما
سبعهٔ الهیه اند تار زلف کتمان اسرار الهی را گویند
پیشانی ظهور اسرار الهی را گویند و طریق طلب بعالم غیب
ابرو اهمال کردن و سقوط سالک را گویند از درجات
بواسطهٔ تقصیری که از او صادر شده باشد کمان ابرو عرض کردن
سقوطست بر سالک بسبب تقصیر و باز نگهداشت عنایت و قطع
کردن از درجه و مقام ابروی خفته سقوط سالک را گویند
در درجه و مقام بسبب تقصیر طاق ابرو اهمال کردن است
در سقوط سالک از درجه و مقام تقصیر گذاشتن سالک
در آن مرتبه حجاب سالک است از رؤیت تقصیر در اعمال
چشم صفت بصیری را گویند دیده اطلاع الهی را گویند
بر جمیع احوال سالک از خیر و شر چشم مست ستر کردن الهی را
گویند بر تقصیری که از سالک در وجود آید چشم آهو تنبیه
کردن الهی است مر سالک را از تقصیرات بطریق رمز
عشرت لذت انس است با حق تعالی و سرور دل در آن
عیش دوام حضور است با حق تعالی و فراغت تام شراب

غلبه

غلبات عشق را گویند با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد و این
اهل کمال را باشد شراب عشق معارف محبوبیت را گویند
شرابخانه عالم ملکوت را گویند شراب خام عشق ممزوج را خوانند
شراب پخته عشق صرف را گویند می غلبات عشق را گویند
که با وجود عمل مقارن ملامت باشد و این اهل کمال را باشد
که خواص اند و متوسط در سلوک میخانه عالم لاهوتست
میکده مقام مناجاتست بطریق محبت خمخانه مهبط
تجلیات را گویند که عالم قلب است باده عشق را گویند
وقتی که ضعیف گرداند دل را و این عوام را نیز باشد در ابتدا
سلوک ساقی تجلی محبت را گویند که موجب ذوق و سکر گردد
قدح وقت را گویند و قلب را نیز گویند جام احوال را
گویند صراحی مقام را گویند خم هم مقام را گویند جرعه
اسرار مقامات و احوال را که در سالک پوشیده باشد مستی
فرو گرفتن عشق جمیع صفات خارجی و داخلی را گویند که سکر
عبارت از آنست مست خراب استغراق را گویند
و نظر داشتن در استغراق خود نیم مستی آگهی خوانند از استغراق
و نظر داشتن باستغراق خود خرابات خرابات البشریت را گویند
هشیاری اقامت است از خمار غلبهٔ شوق بحسب صفات
خارجی و داخلی خمار رجعت را گویند از مقام وصول
بطریق انقطاع رندی قطع نظر است از انواع اعمال در طاعات
قلاشی مباشرت و معاشرت اعمال است چنانکه اقتضای

احوال است او باقی ترک سیه است از طاعت و ترک است
از معصیت در غلبه محبت ملامت به نهایت کمالات الهی است
گویند که مجلس بنهایت آن نرسد تا مطلق نشود خال سیاه
عالم غیب است گویند خط سیاه عالم غیب الغیوب است گویند
لب کلام الهی است گویند لب شکرین کلام منزل است گویند که
انبیا علیهم السلام بواسطه ملک و اولیا بوسیله تصفیه حاصل شود
لب شیرین کلام بی واسطه است گویند نشر طاوراک لا امالی
باک بندی شیشتی است از هرچه پیش آید و گذرد گویند و رغبات
سلوک شمع نور الانوار است گویند که در قندیل دل
سالک افروخته شود شاهد تجلی است گویند شهادت
عالم اجسام است و اجسام عالم ملک است نقش مباشرت
و کشف معانی اسرار است گویند کسب پرورش دل است گویند
در تجلیات صوری مجلا ذبه است گویند غبوقی ... است گویند
صبح طلوع احوال در اوقات است گویند بامداد عبارت از ابتدا
احوال است شبانگاه نهایت مقام است گویند روز
تتابع انوار است گویند شب مقام غیب الغیوب است گویند
و نیز عالم جبروت است گویند شب قدر رتبه سالک است در عین
استهلاک نور حق تعالی شب یلدا نهایت الوان
انوار است گویند که سواد اعظم است عید مقام جمع است
گویند نوروز مقام تفرقه است گویند کافر صاحب اعمال تفرقه است
گویند کفر تاریکی مقام تفرقه است گویند مقام کفر عبارت
از تاریکی

از تاریکی مقام است بت پرستی اقامت و شهادت باشد ترسا
تجلی جمال است گویند با ملاحظه جلال و نیز اطلاق بر حقایق و دقایق
کنند ترساچه نتیجه حال تجلی است گویند مطلق از تقید در عالم انسانیه
گویند کلیسیا عالم حیوانی گویند چلیپا عالم طبایع است گویند ناقوس
یاد کردن مقام تفرقه را گویند زنار استظهار است گویند
بحبل المتین و توحید ذاتی بت مقصود مطلق است گویند توبه
بازگشتن از چیزهای ناقص و نازل را گویند بچیزی کامل و عالی
ایمان دریافت حق تعالی را گویند اسلام متابعت اعمال است
گویند دین اعتقاد است گویند که از تفرقه سر برکرده باشد زهد
اعراض است گویند از منهیات پدر روحی باشد مادر ام الکتاب
باشد خواهر کشف اسرار ام الکتاب باشد عبادت
اجتهاد سالک است گویند نماز توجه دل است بحضرت حق
روزه قطع و امساک التفات است گویند زکوة ترک و ایثار
و نفقه است گویند کعبه مقام وصل است حج سلوک و سیر الی الله
گویند بیابان طریق و وقایع است گویند طاعت معرفت است
گویند خرقه صحبت و سلامت صورت ظاهر است گویند
سجاده تعین ظاهری را گویند فروختن ترک تدبیر و اجتهاد است
گویند محک گشادگی است گویند بازار مقام جمهور خلق است گویند
زمستان مقام و همدردی خلایق را گویند تابستان مقام
قطب عارف حق است گویند بهار مقام نشاط را گویند
در قطع منازل سالک گلزار گشادگی عموما گل شکفتگی است

گویند که در دل پیدا شود لاله آتش بی رف؛ گویند که بهشت
کشند سرو علو مرتبه؛ گویند سبزه عیش معرفت؛ گویند
ریحان نور؛ گویند که از غایت تصفیه و ریاضت در دل
حاصل شود نشو ترقی؛ گویند نما غرت یافتن؛ گویند
از پرورش الوهیت زردی صفت و نشان سلوک؛ گویند
ابر حجاب؛ گویند باران رحمت؛ گویند سیل غلبه و
انقلاب دل؛ گویند که از فرح باشد نسیم باد آورد عنایت؛
گویند بوی آگاهی و علامت پیوستگی؛ گویند که در اصل
بهوست مطرب آگاه کننده؛ گویند در طریق های
پیغام محبوب؛ گویند در حجاب رقیق دف طلب معشوق؛
گویند مر عاشق؛ ترانه راز محبت؛ گویند چشم سهل
ظاهر کردن کمالات و علو مرتبه است چشم ترک سیر کردن
کمالات و احوال علو مرتبه سالک؛ گویند ابرو معرفت
هوس باشد روی مرآت تجلی؛ گویند که عبارت از عالم
غیب است و عبارت از ظاهر هویت که وجه هر کس؛ توجه
او علم حاصل شود ماه روی تجلیات؛ گویند که سالک
بکیفیت آن مطلع شود رخ تجلیات محض؛ گویند چهره
گلگون تجلیات غیر مادی؛ گویند در حوبها در حالت
بیخودی بیهوشی مقام طلب؛ گویند که مقام محو اول است
جرانی قطع تصرفات و تدبیرات عقلی؛ گویند لی لوائی
تجرد؛ گویند از اعمال ظاهر و احوال باطن و عدم تقید

میدان

میدان آن مقام شهرت؛ گویند جولان تقدیر امور؛ گویند بطریق
جبر و قهر گوری مجبوری و مقهوری سالک؛ گویند در تحت حکم تقدیر
سعادت خواندن ازلی؛ گویند شقاوت راندن ازلی؛ گویند
دوری شعور و ادراک دقایق و کیفیات عالم تفرقه؛ گویند
ناز مناجات؛ گویند فریاد و ذکر جهره؛ گویند فغان ظاهر
کردن احوال درونی؛ گویند رنج آوری؛ گویند که تحفه و فراد
دل بعد درد حالتی؛ گویند که ز محبت ظاهر شود و محبت
آن رشته باشد بیماری غلق و اضطراب درونی؛ گویند
حرد آن طرد و دوری؛ گویند از حضرت محبوب زندگی قبول
و اقبال حضرت محبوب باشد رحمت آوری؛ گویند که موافق
اراده دل باشد ناتوانی بیقدرتی و دست نارسی رجا د
باشد تندرستی برقرار ماندن دل و قوای ظاهر و باطن؛
گویند پاکبازی توجه خاص؛ گویند که در اعمال ثواب آخرت
و نه علو مرتبه بسبب آن بلکه خالص خدای تعالی خواهد و لبس حضور
مقام عبودیت؛ گویند غیب مقام اثنینیت؛ گویند
فنا اختیاری؛ گویند در بشریت از افعال بیداری مجور اگویند
جهة عبودیت علف شهوات نفس؛ گویند زر ریاضت
و مجاهده؛ گویند گوهر معانی؛ گویند جستجو خورده گیری؛ گویند
که ز تقصیر در وجود آمده باشد و منازعت عاشق و معشوق؛
نیز گویند کاسه کاسه دل؛ گویند شطح و طامات عبارت
از سخن چندی است که شنیدن آن برارباب ظاهر موجب انکار

طعن م

میکردد و مقصود بالذات نیست امید که طالبان صادق
و سالکان عاشق از مطالعهٔ این رساله مستفید و بهره‌مند
گردیده بمعانی راه برند و بمقصود رسند انه علی ما یشاء قدیر والحمد لله
اولا و اخرا و ظاهرا و باطنا والصلوة علی محمد واله

باید دانست که عرفای عالیمقدار از برای دفع چشم اغیار در ذکر
مقامات توحید و معرفت پردهای الفاظ و عبارات را که بحسب
ظاهر کفر و طامات نماید بر رخسار اسرار کشیده اند چنانکه وجود
مطلق و ذات ممکن را در لباس عشق و معشوق و عاشق پوشیده اند
و چنین مشرب و مدرک انکار و اقوال ایشان از اکثر عقول
و افهام مستور و محجوبست لاجرم بصایر ارباب بینش از ادراک
ان کلیات و عقول اصحاب دانش از دریافت آن عاجز مانده

[illegible]

ناصر خسرو

در شبهای چرخ دو مرغان زیرکند ٭ کاندر فضای ربع زبان دانه میخورند
پرواز چون کنند ازین دامگاه خون ٭ بگرفته کوه قاف بچنگال میپرند
هر دو مصورند ولی نامصورند ٭ انجا نوشته اند و در اینجا پیمبرند
هستند گوشه و نهانند اشکار ٭ چون ذات ذو الجلال نه جسم و نه جوهرند
نا مشتری نه زهره نه مریخ و نه زحل ٭ نا افتاب روشن و نی ماه انورند
معلوم شد که ناصر خسرو غلام اوست ٭ هر کس که گوید این دو گوهر از چه عنصرند

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله المتفرد بالسلطنة والمنفرد بنور الوجود
فی اتّالیم الممکنات والصلوة علی نبینا محمد شفیع المذنبین الوضاة
واله وعترته التی نجوم لفلک العصمة والسداد الذین اذهب
الله عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا اما بعد این چند کلمه برای
اقتراح و انجاح مطلوب بعضی از برادران ازین طالع البضاعت
اضعف عباد الله جرما و اعظمها جرما شیخ حسین شکانی در شرح
ابیات عارف نام ناصر خسرو قدس سره رقم زده کلک
تحریر گشت امید که مقبول صاحبان بصیرت گردد مراد بچرخ
ذات الهی است که تمثیل بچرخ کرد از انجهت که ذات
مفیض او بجمیع صفات کمالیه چون احاطهٔ معنوی بر جمیع اشیا
ما دون خود دارد چنانکه چرخ نیز احاطهٔ جسمی مکانی بما دون خود
دارد و مراد از شبهای ان که دو گرو جان نشو و نما یکیست مرغ است
نیز ذات اقدس حضرت اوست باعتبار اینکه موصوفست
بصفات کمالیه از جهت انکه مصداق ان صفات نفس ذات
بذاته اوست بی ملاحظهٔ امری ورای ان ذات از ماثیر غیر در او

با ثبوت امری را برای او چنانچه در حق ما سوای او متعین است تمشید
کرده باشیا نه بواسطه آنکه ذات او باعتبار غیر صفات نیست
اگرچه بحسب نفس الامر بل در جمیع مراتب نفس الامر علی است
و مراد به مرغ زیرک مرجع جمیع صفات کمالیه اوست
که منبع فیضان انواع وجودات و کمالات وجودات بر قوابل
ممکنات که معبر است بنفس رحمانی و فیض اقدس و مرجع جمیع
صفات سلبیه که قهار بودن اوست و این صفت بواسطه
اقتضاء تفرد صاحب او که همیشه نداء لمن الملک الیوم لله الواحد
القهار بگوش سمعان عالم امکان میرساند موجب اهلاک ممکنات
موجوده است و اعدام ایشان چنانکه صفت اولی اقتضای
اثبات و افاضه نور وجود بر الواح حقایق ممکنه میکند
میفرماید که این دو صفت الهی که معبر به دو مرغ زیرک‌اند همیشه
پرتو آثار خود بعالم امکان میرسانند و عالم همیشه باعتبار
ظهور و تطور ایشان باطوار مختلفه در فنا و بقا و ظهور و خفاست
و باین معنی اشاره کرده که اندر فضای ربع زمین دانه میخورند
ز جهت مسکنیت اوست مر انسان را که اشرف مخلوقات است تعبیر همه عالم بربع زمین جز
و حامل بار امانت عشق حضرت حمید علی الاطلاق پس دانه
خوردن ان دو مرغ کنایه است از تاثیرات ایشان در فضای
عالم امکان و مراد از پرواز کردن از دو امکان جز جهت
اطلاق و تجرید ایشان نیست در حیث الذات که معرا اند از قیود
کثرات امکانیه که بواسطه تجلیات اسماء الهی در مجالی مراتبای

متعدده

متعدده نمودار گشته اند و ایشان در این مظاهر متکثره بصور مختلفه
عکس انداز شده اند اما بنابر ظهور سطوت وحدت ذات
ایشان را باز رجوع بآن آشیانست و چون رجوع باشیان ذات
احدی دارند کوه قاف که سرادق جلال است و ماوای
عنقای ذات بی نشان بچنگال گرفته میپرند یعنی ملازم کوه
قافند باعتبار رجوع و این اشارتست بعینیت صفات
الهی بذات او را هر دو مصورند یعنی ذات حق سبحانه بدین
دو صفت تصور حقایق بر الواح ممکنات مینماید و خوشان چون
عین ذات خالقند غیر مصورند و غیر مخلوق آنجا فرشته اند یعنی
باعتبار اطلاق ذاتی مجردند و در اینجا میپرند یعنی بجهت تقیید در مظاهر
گونه گونه دلیل و رهنما اند بمطلق باین معنی عارف کامل هو کانا جامی
در لوایح میفرماید جمیل علی الاطلاق حضرت ذو الجلال و الافضال است
و هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است پرتو جمال و کمال
اوست آنجا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال
صفت کمال یافته هر کرا دانای دانی آینه دانایی اوست
و هر کجا بینایی بینی ثمره بینایی اوست و بالجمله همه صفات
اوست که از اوج کلیت اطلاق تنزل فرموده در حضیض
جزویت و تقیید تجلی نموده تا از جزو بکل راه بری و
از تقیید باطلاق روی آری نه آنکه جزو را از کل ممتاز
دانی و بمقید از مطلق باز مانی رفتیم بتماشای گل آن شمع
طراز چون دید میان گلشنم گفت بناز من اصلم و گلهای چمن

فرع منند از اصل چرا که فرع ثمانی باز هستند باعتبار آثار یعنی آثار
ایشان همه مجاز اگرفته است و نیستند یعنی ایشان از هیچ چیز
نمیگیرند چه آنکه هرچه غیر خداست مخلوقست و مخلوق صالح
آن نیست که محتاج الیه خالق باشد و با آنکه در واقع
هستند از حیثیت آنکه ذات الهی مصداق ایشانست و
نیستند باعتبار آنکه وجود منفرد از ذات ندارند
نهانند یعنی آن طور که هستند بعقل هیچکس نمی آیند و اظهر را
آنکه ایشان میسر نه بواسطه آنکه ذات حق سبحانه و تعالی
بیرونست از آنکه چیزی او را تواند احاطه کرد و اینها ل
عین دانند بحسب واقع چون ذات ذوالجلال نه جسم
و نه جوهر ند زیرا که من حیث الوجود همان ذات اند پس چنانکه
آن ذات از جسم و جوهر بودن بیرونست ایشان نیز
بیرونند برای تشبیه در قول ناظم که چون ذات ذوالجلال
مغایرت بالاعتبار سند است چنانکه میگوییم خدا
قادر و عالم و سمیع و بصیر است با آنکه همه عین ذات
الهی اند نزد ارباب تحقیق و از انتقال معانی ایات
باقیه یعنی بیت آخر که نه مشتری نه زهره نه مریخ و نه زحل
نه آفتاب روشن و نه ماه انورند نیز معلوم میشود چه آنکه
هرگاه بالحقیقه ذوالجلال باشند منزه از اینها خواهند بود
برای وجوب تغایر و تباین میان واجب و ممکن مراد از عنصر
در بیت دیگر اصل ست نه آنچه از او موالید ثلث حاصل میشود

تعالی الله عما یقول الظالمون یعنی از چه اصل و حقیقتند والله اعلم بحقایق الامور

از عالم بیرنگ برنگ آمده ایم
وز عالم صلح سوی جنگ آمده ایم
هر رنگ برنگ دگرم باید شد
زین آمد و شد بتنگ آمده ایم

انوری

گر اندک التی بخشید امیرت
ز بهر بستان گر و بسیار باشد
عطای او بود چون خشته گردن
که اندر عمر خود یکبار باشد

وله ایضا

هر بلا کز آسمان آید گرچه بر دیگری قضا باشد
بزمین نارسیده میگوید خانه انوری کجا باشد

نخستین باده کاندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند
چو با خود یافتند اهل طرب را
شراب بیخودی در جام کردند

سر زلف بتان آرام نگرفت
ز بس دلها که بی آرام کردند
ز بهر نقل مستان از لب و چشم
مهیا پسته و بادام کردند
از آن لب کز در صد آفرین است
نصیب عاشقان دشنام کردند
جمال خویشتن را جلوه دادند
بیکجلوه دو عالم رام کردند
نهان با محرمی رازی بگفتند
جهانی را از آن اعلام کردند
چو خود کردند راز خویشتن فاش
عراقی را چرا بدنام کردند

حافظ

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس · بوسه زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس
منزل سلمی که بادش هر دم از ما صد سلام · پر صدای ساربانان بینی و بانگ جرس
محمل جانان ببوس آنگه به زاری عرضه دار · کز فراقت سوختم ای مهربان فریاد رس
من که قول ناصحان را خواندمی قول رباب · گوشمالی دیدم از هجران که اینم پند بس
عشرت شبگیر کن بی ترس کاندر راه عشق · شبروان را آشنایی‌هاست با میر عسس
عشقبازی کار بازی نیست ای دل سر بباز · ورنه گوی عشق نتوان زد بچوگان هوس
دل برغبت میسپارد جان بچشم مست یار · گرچه هشیاران ندادند اختیار خود بکس
طوطیان در شکرستان کامرانی میکنند · وز تحسر دست بر سر میزند مسکین مگس
نام حافظ گر برآید بر زبان کلک یار · از جناب حضرت شاهم بس است این ملتمس

کتب الاعرابی الی الحسن بن علی صلوات الله علیهما

لم یبق لی مما یباع بدرهم · ینبئک عنی منظری عن مخبری
الا بقیة ماء وجه صنته · فانا ابیع وانت نعم المشتری

فاعطاه الف دینار واجاب بهذین البیتین

یا بائع الماء المصون بوجهه · قسما بحقک اننا لم نعتذر
فخذ الاقل وکن کانک لم تبع · ونکون نحن کاننا لم نشتری

نقل عن کتاب تحفة المومنین مضمضه طبیخ سرکه با زیره و صعتر
انچه در تسکین درد دندان بتجربه مکرر رسیده مالیدن فلفل با عسل
هرگاه از رطوبة و نزلات دماغی باشد و بدستور هرگاه فلفل
و پوست خشخاش را در گلاب بجوشانند و از بیرون طلا کنند
در حال ساکن گردد

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعتصام

نحمد الله ونستعين بقوته التي قام ملكوت الارض والسما وبكلمته التي انشا بها نشات الآخرة بهام
والاولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال واصلاح العقول المنفعلة عن الحال والا
للاتصال بالعقل الفعال وطرد شياطين الاوهام المضلة بانوار البراهين وقمع اعدا الحكمة
واليقين الى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين ونصلى على محمد المبعوث بكتاب الله و
نوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين وآله واولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة
المقدسين عن ظلمات الوهم بانوار الحق واليقين اللهم صل وسلم عليهم وعلى من سلك
سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين فاقل الخلايق قدرا وجرما واكثرهم
خطا وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول ايها الاخوان السالكون
الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في بواطنكم نور حكمتي و
اطيعوا كلمتي وخذوا عني مناسك طريقي من الايمان بالله واليوم الآخر ايمانا حقيقيا
حاصلا للنفس العلامة بالبراهين اليقينية والآيات الالهية كما اشار اليه سبحانه في قوله
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها
والمضنون بها عن غير اهلها وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله
اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد والعلم به من جهة العلم بالآفاق والانفس
المشار اليه بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاصول العلوم
الالهية هي عين الايمان بالله وصفاته والعلوم الآفاقية والانفسية من آيات العلم
بالله وملكوته وكتبه ورسله ومنشؤها العلم باليوم الآخر واحواله والقبر والبعث
والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار وهي
ليست من الجدال كالكلامية ولا من التقليد العامية ولا من الفلسفة البحثية المذمومة

ولا

ولا من التخيلات الصوفية بل هي من نتايج التدبر في آيات الله والتفكر في ملكوت سماواته
وارضه مع انقطاع شديد مما اكب اليه طبايع الجادلة والجماهير ورفض تام لما اشتهر من
المشاهير ولقد قدمت اليكم يا اخواني في كتبي ورسائلي من انوار الحكمة ولطائف النعم زهر
الارواح وزينة العقول مقدمات وابواب افضال اجزاء هي مناهج السلوك الى منازل الهدى و
معارج الارتقا الى اشرف الاعلى من علوم القرآن والتاويل ومعاني الوحي والتنزيل مما
حفظ العظيم في اللوح الكريم وقراءة من الهه الله قراءته وكلماته وعلم محكم آياته مما نزلت
بالروح الامين على قلب من اصطفاه الله وهذا امجد او لاخليفة في العالم الارضي
زينة الملكوت السفلي ثم جعل اهلا لما العلوي ومكانا في ملكوت السماوي فكل من تنور
بيت قلبه بهذه الانوار النورية وصل الى تلك الدار ومن جحدها او كفرها فقد هوى الى
مهبط الاشرار ومهوى الشياطين والفجار ومثوى المتكبرين واصحاب النار ولما كانت
مسئلة الوجود اس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الالهية والقطب الذي يدور
عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الارواح والاجساد وكثير مما تفردنا باستنباط
وتوحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب ومعظماتها
وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبياتها وعلم الربوبيات ونبواتها و
معرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مباديها وغاياتها فراينا ان نفتتح بها الكلام
في هذه الرسالة المعولة في اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان متوددا منها
او لا الى اثبات الوجود واثبات انه الاصل الثابت في كل موجود وهو الحقيقة وما عداها
كعكس وظل وشبح وطلل ثم تذكر هاهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة تتجلى بفضل
الله والهامه هذا يتوقف على معرفة المبدا والمعاد وعلم النفس وحشرها الى الله وروح
او الاجساد وعلم النبوات والولايات وسر نزول الوحي والآيات وعلم الملائكة والهاماتها
وعلاماتها والشياطين ووساوسها وشبهاتها واثبات علم القبر والبرزخ وكيفية
علم الله بالكليات والجزئيات ومعرفة القضا والقدر والقلم واللوح واثبات النشوء والنشور

الافلاطونية ومسئلة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات ومسئلة
ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات وان الوجود كلي مع تباين انواعه وافراد
حميته وتخالف اجناسه وفصوله حدا وحقيقة جوهر واحد له هويات وحدة
ذات مقامات ودرجات عالية وما ذلك الى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستخراجها
وتفردنا باستنباطها مما فرقناها في الكتب والرسائل تقربا الى الله وتوسلا الى
مبدأ المبادي واول الاوايل وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية ولا
من التقليدات العامية ولا من الانظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية و
لا من التخيلات الصوفية بل هي من البرهانات الكشفية التي تشهد بصحتها كتاب الله
وسنة نبيه واحاديث اهل بيت النبوة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم
اجمعين وجعلنا الرسالة منظومة على فاتحة مشتملة على مشاعر سميتها بها
لمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر فنقول مستعينا بالله مستمدا من اهل
ملكوته الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه واثبات حقيقته وحالاته
وفيه مشاعر المشعر الاول في بيان انه غني عن التعريف انية الوجود اجلى الاشيا
حضورا وكشفا وماهيته اخفاها تصورا واكتناها ومفهومه اغنى الاشياء
عن التعريف ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته اخص الخواص تعينا
وتشخصا اذ به يتشخص كل متشخص بذاته ويتحصل كل متعين متخصص وهو
متشخص بذاته متعين بنفسه كما ستعلم واما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف
اما ان يكون بحد او برسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له ولا فصل
فلا حد له ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة
مساوية له فمن رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى اللهم الا ان يريد
تنبيها واخطارا بالبال فتحديد تعريفا لفظيا ولاني اقول ان تصور الشيء

مطا

مطابقا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين وهذا يجري في ما
عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة
بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس للوجود وجود اخر
يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا وذهنا فليس لكل حقيقة وجودية
الا نحو واحد من الحصول فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو
في ذاته امر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل ولا هو ايضا جنس لشيء
ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة واما الذي يتصور من الموجودات
من المعنى الانتزاعي الذهني فليس هو حقيقة الوجود بل هو معنى ذهني من
المعقولات الثانوية كالشيئية والكلية والجوهرية والعرضية والانسانية و
السوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الاشيا
الحقيقية وكلامنا ليس فيه بل في المحكي عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة لا تتقوم
ايضا في تحصلها الى ضميمة قيد فصلي او عرضي صنفا او مشخصا بل قد يلزمه هذه
الاشيا بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات اذ كل وجود سوى الوجود
الاول البسيط الذي هو نور الانوار يلزمه ماهية كلية امكانية تتصف بهذه
الاوصاف باعتبار حصولها في الاذهان فيصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا
او حدا او رسما او غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا
بالعرض مشعر في كيفية شموله للاشيا شمول حقيقة الوجود للاشيا
الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك
عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضا اذ ليست كلية طبيعية
بل شموله ضرب اخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون في العلم وقد
عبروا عنه تارة بالنفس الرحماني وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء او بالحق

المخلوق به عند طائفة من العرفاء او بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل
الماهيات ونزوله في منازل الهويات ويستعلم معنى هذا الكلام من ان الوجود مع كونه امرا
شخصيا بذاته متعينا بنفسه متشخصا بما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد بها
ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهوم عليها عروضا في الذهن بحسب التحليل
العقلي ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصا
بذاته انها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة
من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لا ماهية له لانه صرف الوجود
الذي لا اتم منه ولا اشد قوة وكمالا ولا يشوبه عموم وخصوص ولا يحده حد ولا
يصفه اسم ورسم ولا يحيط به علم وعنت الوجوه للحي القيوم في تحقيق الوجود
السؤال
عينا اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة موجودة
الاول
وعليه شواهد قطعية الاول ان حقيقة كل شي هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره
واحكامه فالوجود اذا احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة
فهو حقيقة كل ذي حقيقة ولا يحتاج هو في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى
فهو بنفسه في الاعيان وغيره اعني الماهيات في الاعيان لا بنفسها بل به لان كل مفهوم كالانسان
مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا يصدق عليه
ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات
والمفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة
او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شي صدقا بالذات والفصل بالذات حقيقة
كهذا انسان او ذاك فرس ضرورة بالذات هكذا الحكم في مفهوم الحقيقة والوجود
ومرادفاته لا بد وان يكون عنوانه صادقا على شي متحقق في نوع من التحقق ان هذا حقيقة
كذا صدقا بالذات ويكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية اوضرورية ازلية

لسنا نقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذي هو بديهي التصور يصدق عليه انه
حقيقة او وجود حملا متعارفا اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق
الحمل المتعارف بل حملا اوليا غير متعارف انما نقول ان الشي الذي يكون انتزاعه مع
الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم
الحقيقة او الوجودية فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه
هذا العنوان بالذات حملا متعارفا وكل عنوان يصدق على شي في الخارج
فذلك الشي فرده وذلك العنوان يتحقق فيه فيكون لمفهوم الوجود فرد في
الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظته الذ
فيكون الوجود موجودا في الواقع وموجودية في الخارج انه بنفسه واقع في
الخارج كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع عبارة
عن موجوديته فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا
وكون غيره به موجودا لا ان للوجود وجودا اخر زائدا عليه عارضا بنحو من العروض
ولو بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه
موجودا ان شيئا في الخارج هو وجود وهو حقيقة اعلم ان كل موجود في الخارج
غير الوجود ففيه ثبوت تركيب ولو عقلا بجزئه ومن الوجود ولاجل هذا
قال الحكماء كل ممكن اي كل ذي ماهية زوج تركيبي فليس شي من الماهيات بالحقيقة بسيطا
وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره وهذا اندفع الحدوث المذكورة في
كون الوجود موجودا واما الامر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كسائر
الامور العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها
الا ان ما بازاء هذا المفهوم امور متاصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية
والماهية وغيرهما من المفهومات واعلم ان الوجودات احقاق خارجية لكنها مجهولة

هو انسان لان شيئا
في الخارج هو وجود ومعنى
الوجود موجود ان شيئا
في الخارج

الاسامى شرح اسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام وايضا
الشى والمهية معلوم الاسامى الخواص والوجود الحقيقى بكل شئ من الاشيا لا يمكن التعبير عنه باسم
ونعت اذ وضع الاسما والنعوت انما يكون بازاء الهويات الوجودية والصور الذهنية
ان من البين ان المراد بالخارج والذهن فى قولنا هذا موجود فى الخارج و
ذاك موجود فى الذهن ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحال بل المعنى بكون
الشى فى الخارج ان له وجودا يترتب عليه اثاره واحكامه وبكونه فى الذهن
انه بخلاف ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل المهية لم يكن فرق
بين الخارج والذهن وهو مح اذ المهية قد يكون متحصلة ذهنا وليست بموجودة فى
الخارج اذ لو كانت موجودية الاشيا بنفس مهياتها لا بامر آخر لامتنع حمل
بعضها على بعض والحكم بشى منها على شى كقولنا زيد حيوان والانسان ماش وكذا
الحكم بشى على شى عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما ومهية وهما
المغايرة غيرها بالاتحاد واليه هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج
والمغايرة فى الذهن فلو لم يكن الوجود شيا غير المهية لم يكن جهة الاتحاد غير جهة
المغايرة واللازم بط كما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مصحح الحمل مناه على وحدة ما
وتغاير ما اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن
حمل فلو كان الوجود امرا انتزاعيا يكون وحدته وتعدده تابعان لوحدة
ما اضيف اليه وتعدده من المعانى والمهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف
بين الاشيا سوى الحمل الاولى الذاتى وكان الحمل منحصرا فى الحمل الذاتى الذى مناه
الاتحاد بحسب المعنى لو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شى من الاشيا و
التالى يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة ان المهية اذا اعتبرت بذاتها معزولة
عن الوجود فهى معدومة وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود

والعدم

المفهوم ما والثاني الكلية لا بازاء

الثاني

الثالث

الرابع

لان مفاد الحمل ... ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين فى الوجود

والعدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلو لم يكن الوجود موجودا
فى ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شى لشى وانضمامه اليه او اعتباره
معه متفرع على وجود المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود فى
ذاته موجودا ولا المهية فى ذاتها موجودة فكيف يتحقق ههنا موجود فاذا
فلا يكون المهية موجودة وكل من راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم يكن المهية
متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة له كما اشتهر من المشائين ولا عارضة
له كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم
بمعدوم غير معقول ولا ايضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما
او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح ايضا فالعقل
يحكم بامتناع ذلك وما قيل من ان موجودية الاشيا بانتسابها الى الواجب
الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للمهية ليس كالبنوة والابوة حيث
يتصفوا بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود
المنتسبين واتصافهما بالوجود ليس الا نفس وجودها قال بهمنيار فى
التحصيل اما اذا قلنا كذا موجود فانا نعنى امرين احدهما انه ذو وجود كما
نقول ان زيدا مضاف وهذا كلام مجازى وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود
كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان
لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع وذلك لان نفس المهية لا تابى
عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت
بالف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها فاذا لابد وان يكون للشخص زيادة
على الطبيعة المشتركة يكون الزيادة امرا متشخصا بالذات غير متصور الوقوع بالكثرة
ولا نعنى بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققا فى افراد النوع لم يكن شى منها

الخامس

متحققات في الخارج هف واما قول ان التشخص من جملة الاضافات الى الوجود الحقيقى التشخص زائد
فقد علم فساده بمثل ما مر وان اضافة الشئ الى الحقيقة المتخصصة بها جميعا ثم النسبة على حقيقة
ايضا امر عقلى كلى وانضمام الكلى الى الكلى لا يوجب التشخص هذا اذا كان المنظور اليه
حال النسبة عما هى مفهوم من المفهومات وليست هى بذلك الاعتبار نسبة اى حقيقة غير مستقل
واما اذا كان المنظور اليه حال النسبة بالذات فليست هى بحسب نفسها محكوما عليها بالاثبات
المغايرها ما لم يكن لها كون هى يكون بذلك الكون منسوبا الى كونها او عليها
ولا نعنى بالوجود الا ذلك الكون ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضورى
كما سيتضح بيانه   اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض الماهية
الاول كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والنوعية
للانسان والجنسية للحيوان والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد اطلقت
السنة المحصلين من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود عروض لها ليس اتصافا خارجيا
وعروضا حلوليا بان يكون الموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة محكوما
بالاتصاف بتلك الصفة بل بجردها عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية
كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى و
انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى وهذا النحو من العروض
لا يمكن ان يكون للمعروض مرتبة من الكون ولا تحصل وجودى لا خارجا ولا
ذهنا لا يكون الشئ بتلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس
ليس المراد ان الجنس تحصل وجودى في الخارج او في الذهن بدون الفصل
بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وان كان
متحدا معه وجودا فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد فكذلك حال
الماهية والوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها فاذا تقرر هذا الكلام

فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه
بل كان كسائر الامور العينية التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها فاذا يجب ان يكون
الوجود شيئا يوجد به الماهية ويتحد معه وجودا مع مغايرتها اياه معنى ومفهوما
في ظرف التحليل تامل فيه   من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود
الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه
ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته وكذا الموضوع
غير داخل في ماهية العرض في حدها وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله
في ذلك الموضوع وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع ماخوذ في
حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التي للحد زيادة على المحدود
كاخذ الدائرة في حد القوس واخذ البناء في حد البناء فقد علم ان عرضية العرض كالسواد
اي وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا بل كان امرا انتزاعيا عقليا أعني
الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم واذا
كان وجود الاعراض هو عرضيتها وحلولها في الموضوعات امرا زائدا على
ماهياتها الكلية فكذلك حكم الجواهر وهذا الافادة ابرق   ان ما يكشف
عن وجه هذا المطلب وينور طريقه ان مراتب الشديد والضعيف في ما يقبل الاشد
والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم في الاشتداد الكيفي
في السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان
يتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وبثبوت اللازم كبطلان اللازم
معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل حد من حدود الاشد والاضعف
اذا كان ماهية نوعية كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب الفراض
الحدود والعين المشاهد فلو كان الوجود امرا عقليا نسبيا كان تعدده

المعاني المتغايرة المتخالفة المتباينة فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة
واحدة اتصالية كما هو شان المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود
فيها بالقوة لم يلزم محذورا اذ وجود تلك الانواع التي هي بازاء الحدود والاقسام
وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل
بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان لختلف الازمان والاشكال قائما

في دفع شكوك اوردت على عينية الوجود ان المحجوبين عن مشاهدة
نور الوجود الفايض على كل ممكن موجود والجاحدين لاضواء الشمس الحقيقية
على كل ماهية امكانية حجبا وهيئة وحججا قوية كشفناها وازحنا ظلمتها و
عقدتها وحللنا اشكالها باذن الله الحكيم وهي هذه ان الوجود لو كان
حاصلا في الاعيان لكان موجودا لان الحصول هو الوجود فيكون له وجود وجود الى غير النهاية
انما اريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع اذ لا يتوقع العالم
بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من ان لا قيام للوجود
بها واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم
بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى اي ما يقوم به الوجود يلزم ان يكون
معدوما بهذا المعنى لا يوجب ان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذي
بياض انما الذي هو ذو بياض كالجسم او المادة وكونه معدوما بهذا المعنى لا
يوجب اتصاف الشيء بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود وقد
اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطاة او اشتقاقا وان اريد به المعنى البسيط
المعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فهو موجود وموجوديته هو كونه
في الاعيان بنفسه وكونه موجودا هي بعينه كونه وجودا لان الامر الذي
على نفس الذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته كما في الكون والمكان وفي الز

لها

لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي بالذات
ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر الخارجي بالعرض
فيكون كل وجود واجبا بالذات اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده
ضروريا وثبوت الشيء لنفسه ضروري هذا مندفع بتذكر امور التقدم
والتاخر والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة
الذاتية والضرورة الازلية فواجب الوجود يكون مقدما على الكل غير معلل بشيء
وتاما لا اشد منه في قوة الوجود ولا انقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيا
لا تعلق له بشيء من الموجودات اذ وجوده الواجب واجب بالضرورة الازلية من غير تقييد
بما دام الذات ولا اشتراط بما دام الوصف والوجودات الامكانية مفتقرات
الذات متعلقات الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بتلك الاعتبار باطلة
مستحيلة اذ الفصل يتقوم بالفاعل كما ان حصة النوع المركب يتقوم بفصله
فمعنى كون الوجود واجبا ان ذاته موجود من غير جاعل له ولا
جعل ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل اما
او بفاعل لم يفتقر في كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود
لافتقاره في كونه موجودا الى اعتبار الوجود وانضمامه اذا اخذ
كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود وكون غيره من الاشياء
موجودا انه شيء له الوجود فلم يكن حمل الموجود على الجميع بمعنى واحد
قد ثبتنا ان اطلاق الموجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلابد من
الوجود موجودا بالمعنى الذي اخذ في غيره من الموجودات وهو انه شيء له
الوجود فلم يكن الوجود موجودا الاستلزامه التسلسل عند عود الكلام
الى وجود الوجود جزما هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء و
موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود

والمشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة واما عبارة عن ما ثبت
له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه
عن نفسه او من باب ثبوت الغير له كمفهوم الابيض والضاحك وغيرهما فان مفهوم الابيض
ما له البياض سواء كان عينه او غيره والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون
اطلاقه بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زائد على البياض انما
لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم فكذا كون الوجود مشتملا على
امر زائد على الوجود كالماهية انما نشأ من خصوصيات الافراد الممكنة لا من نفس
المفهوم المشترك نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفا ان واجب
الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك ان ماهية ما انسان او جوهر آخر هو واجب الوجود كما انه
يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق بين ماهية يعرض
لها الواحد والموجود من حيث هو واحد او موجود وقال ايضا في التعليقات
اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته
انه موجود فان الوجود هو الموجودية ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حواشي
المطالع وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض
العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان
الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي فيها انتهى كلامه وقريب
مما ذكره بعض اجلة المتأخرين في حاشية القديمة لاثبات اتحاد العرض و
العرضي فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس بحسب نفسه تركيب بين
الموصوف والصفة ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاما ولا خاصا ان كان
الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة والقابل وجوده قبل وجود المقبول

فيتقدم

وبين الواحد والموجود

ما صدق عليه الشيء

سوال

فيتقدم الوجود على الوجود   كون الوجود متحققا في الاعيان فيما ثبت
لا يقتضي قابلية الماهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية واتصاف الماهية بالوجود
انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق وسيجيء
زيادة ايضاح   ان كان الوجود موجودا فاما ان يتقدم على الماهية او
يتأخر او يكونا معا فعلى الاول يلزم حصوله مستقلا بدون الماهية فيلزم تقدم
الصفة على موصوفه وتحققه بدونه وعلى الثاني يلزم ان يكون الماهية موجودة
معه لابد فلها وجود آخر فيلزم ما مر وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان
المقدم   قد مر ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء
بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ليتصور بينهما هذه
الشقوق الثلثة من التقدم والتأخر والمعية فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما ولا معية ايضا
اذ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون ايضا معه وعارضية الوجود للماهية
ان للعقل ان يلاحظ الماهية من حيث هي هي مجردة عن الوجود ثم يجد الوجود خارجا
عنه فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن نقول انهما بحسب التحليل
معان في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجعل الجاعل موجود والماهية بحسب نفسها
واعتبار تجريد العقل اياها عن كان الوجود الحاصل لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه و
ان كونهما معا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا والماهية متحدة
وموجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد الماهية افاد وجودها واذا افاد
الوجود افاد نفسه فوجود كل شيء هو في نفسه مصداق حمله عليه ذلك الشيء
فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر وما قال بعض المحققين من ان الوجود مقدم
على الماهية اراد به ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق
لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجوده

وجواب

فيلزم تقدم الوجود على الوجود ... قبله ويلزم الشيء وعلى الثالث يلزم ان يكون الماهية موجودة

سوال

وجواب

على الآخر

الماهية

اخر عارض على الحصة ان المعان اخر فيتقدم الوجود ، وليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم القابل على المقبول بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز سؤال نحن قد نتصور الوجود ونشك في كونه موجودا ام لا فيكون له وجود

زائد وكذا الكلام في وجود الوجود ويتسلسل فلا محيص الا بان يكون الوجود اعتباريا محضا الجواب حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود امرا كليا ووجود كل موجود هو عينه الخارجي والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنيا والذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال الوجود الانتزاعي الذي يكون في القضايا والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضورا اشراقيا وشهودا عينيا ولا يبقى الشك في هويته والاولى بهذا السؤال ان يورد لزيادة الوجود على الماهية مستدلا بما ذكر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والمعقول غير المشكوك فيه والمعقول عنه فالوجود زائد على الماهية لكونهما متحققا في الاصل ان الوجود عين زائد على الماهية وليس هو عرضا لها عروضا خارجيا ولا ذهنيا

الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم الاساس سؤال لو كان الوجود في الجوهر جوهرا ليس بجوهر لكون كيفا الصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع المستلزم للدور والتسلسل كونا لكيف اعم الاشيا مطلقا وكون الجوهر كيفا بالذات وكذا الكم وغيرها الجواب الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية وهي معان كلية يكون جنسا ونوعا ذاتية وعرضية والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات متشخصة غير مندرجة تحت كلي ذاتي فالجوهر مثلا ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا يقبل القسمة ولا النسبة وهكذا في باقي المقولات فكون الوجود جوهرا او كيفا او عرضا اخر من الاعراض وقد مر ايضا ان الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا هو

حس

جنس وفصل ونوع لشي ولا عرض عام ولا خاص لان هذه الامور من اقسام الكليات والماهيات والاعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضا انما هو بحسب التحليل في الخارج المحمول على الماهيات وايضا الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها للموضوع واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا انه وجود عرض في الموضوع والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع بل الموضوع مفتقر في تحققه الى وجوده والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت من الاتحاد بين الماهية والوجود سؤال اذا كان الوجود موجودا للماهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود فلوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة الجواب ما مر من الكلام يكفي لدفعه اذ الوجود عين الماهية خارجا وغيرها في الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط الاعتباري بينهما بحسب حالهما عند التحليل المنع الحاصل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود واعلم ان نقول لو كانت للوجود افراد في الكليات سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه لماهية فرعا على ثبوتها لها على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها لها وهذا لا خصوصية له بل وورود هذا الكلام على عينية الوجود بل وروده على القول بعينية الوجود اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير فيكون وصفا لها فيشكل كيفية الاتصاف لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد بالكون المصدري مصداقه حصول الماهية والثبات اي اعتبار اخذ

كان لها كون مصدري فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون نعم انما
اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللماهية تحصلا عقليا غير وجودها لكن الحق ان الوجود الحقيقي
سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية ووجودها لا ثبوت شيء او وجوده لها
وبين المعنيين فرق واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا
ثبوت شيء في نفسه فقط فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا يجري فيه قاعدة الفرعية
والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا
في الجواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود
وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت
الوجود واصلا لا ذهنا ولا عينا قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه
لان مناط صدق المشتق كالكاتب والابيض امر بسيط يعبر عنه بدير ومسعيد فكون
الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود به قياما
حقيقيا او انتزاعيا ولا يحتاج الى وجود اصلا فالواجب عند هذا القائلين عين
مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود وكذا في جميع الاتصافات
بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد في الوجود
الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده
بل بان المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي لم يقع فيه
هذا كلام التفتازاني وجود كل ممكن عين ميته خارجا ومتحد بها
نحوا من الاتحاد وذلك لان لما ثبت وتحقق بما بينا ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ
الاثار ومنشأ الاحكام وبه يكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عيني
فلو لم يكن وجود كل ميته عينها ومتحدا بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا
عليها عارضا لها وكلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة

اتحاده مع المشتق لا لقيام مبدأ الاشتقاق لان مفهوم المشتق م م

بعد وجود الموصوف فيكون الماهية حاصل الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدما
على نفسه وكلاهما ممتنعان ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة
او التسلسل في المراتب المجتمعة من افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالته بالبرهان
واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اي الوجود والماهية يستلزم المدعى
بالخلف هو كون الوجود عين الماهية في الخارج لان قيام جميع الوجودات
بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن
المفروض جميعها جميعا بل بعضا من الجميع فاذا يكون وجود كل ممكن عين ميته والعين
فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم فلا يكون والثاني باطل
والا لكان الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان
موجود وقولنا الانسان انسان واحدا والا امكن تصور احدهما مع الغفلة
عن الاخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المبدا فلان التوالي الباطلة و
كل منهما غير الاخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية
في نفس الامر بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة
الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو ايضا نحو من انحاء وجود الشيء في
نفس الامر بل اشمل واخلع وذلك لان كل موجود موصوف بصفة او معروض لعارض
فلا بد من مرتبة من الوجود اما للماهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة
ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور والتسلسل والثاني يوجب التناقض
والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين والاعتذار بان ارتفاع النقيضين عن
المرتبة جائزة بل واقع غير نافع هنا لان المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها
هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في حد سابقا
على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجوده

فالتالية ولكان مفاده قولنا الانسان موجود نحو من هذه التوالي يستلزم بطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كونه عينه

يكون مقدما بحسبه على تلك الصفة او ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له فعروض الوجود م

مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للمهية كقياس عروض البياض للجسم و
قياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض والسواد قياس
بلا جامع اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالمهية فرعا
على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود فالتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا
اليه ان عارض المهية عبارة عن شي يكون عين المهية في الوجود الخارجي ووجود
في هذا التحليل بحيث كل منهما عن صاحبه ويحكم بتقدم احدهما على الاخر واتصافه به اما
بحسب الخارج فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات والمهية
متحدة به محمولة عليه لكن لا بالحمل العرضي بل الاتحاد بها واتحادها به بحسب نفس
هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم هي المهية لانها مفهوم كلي يحصل في الذهني
بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهوم العام الاعتباري فالمهية هي الاصل
في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم ههنا تقدم بالمعنى والمهية لا بالوجود
فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة فان قلت تجريد المهية عن الوجود
عند التحليل ايضا ضرب من الوجود في نفس الامر فكيف يحفظ فاعلها في
اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء الوجود فلا يعقل ان يتحقق
عند التجريد هذا التجريد وانه نحو من الوجود فتتصف المهية بالوجود المطلق الذي
عند فصد الملاحظ التي هي عبارة عن تجريد المهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه
عن هذه التجريد التي هي ايضا نحو من الوجود في الواقع من غير تعمل لها اعتباران اعتبار
كونها تجريدا وتعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالمهية بالاعتبار الاول موصوفة
بالوجود وبالاعتبار الاخر مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار
وليست حيثية احد الاعتبارين عين حيثية الاعتبار الاخر ليعود الاشكال جذعا من ان الاعتبار
الذي بها تتصف المهية بالوجود لابد فيه ايضا من مقارنته للوجود فتنفسخ ضابطة
ددكر

وغير في التحليل للوجود ان يعقل ان يحلل الوجود ١٠٢

قلنا هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود

وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لانه شي اخو غيره فهو وجود
وتجريد عن الوجود كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس القوة
حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ففعليتها فو
للاشياء الكثيرة كما ان ثبات الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين كثرته فانظر الى
سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات وانحيازها حتى ان تجريد
المهية عن الوجود ايضا متفرع على وجودها وليعلم ان ماذكرنا تتميم لكلام
القوم على ما يوافق هذا فهم ويلايم مسلكهم في اعتبارية الوجود واما نحن فلا
نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس المهية عينا وايضا الوجود ثبوت
الشي لا ثبوت شي له فلا مجال للتفريع ههنا لكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي
بين المهية ووجودها من باب التوسع والتجوز لان الارتباط بينهما اتحادي لا رابطي
بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط
عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادة و
صورة عقليتين في ان تخصيص افراد الوجود وهو باياتها دا على الجنس
اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة عينية بسيطة لا انه كلي طبيعي يعرض له في
الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الا من جهة المهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث
هي هي فاذا تقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي
جل مجده واما بمراتب من التقدم والتاخر والكمال والنقص كالمبدعات اوبامور لا
كافراد الكائنات وقيل تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه ولا يشبه لان
الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض في كل عرض متقوم بوجوده في موضوعه
وكذلك حال وجود كل جهة باضافته الى تلك المهية لا كما تكون الشي في المكان فان
كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان وهذا الكلام لا يخ عن مساهلة اذ كما

لام

المركب

نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر ان لا قوام للماهية مجردة
عن الوجود وان الوجود ليس لا كون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة
لمادتها و وجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود
موضوعه بخلاف الوجود فانه بنفس وجود الماهية فيما له ماهية فكان الفرق حاصلا
بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كالظاهر من كلامه ان
كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه
فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع فان الاول وجود في الاول م
غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في
انفسها وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لهام
لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجودا واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون
موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس
وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير قال
ايضا في التعليقات الوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم
في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم اقول ان اكثر المتاخرين لم يهتدوا
على تحصيل المراد من هذه العبارة وامثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود
وانه ليس امرا عينيا وحرفوا الكلم عن مواضعها والتي قد كنت في سالف الزمان شديد
الذب عن تاصل الماهيات واعتبارية الوجود حتى هداني ربي واراني برهانه
فانكشف لي غاية الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما تصوروه وقرروه فالحمد لله
الذي اخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع
شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت في الحيوة الدنيا والاخرة فالوجودات

حقا

حقايق متاصلة والماهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رايحة الوجود ابدا وليست
الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جل كبريائه الا ان
لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات توضيح فيه تنقيح اما تخصيص
الوجود بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما تخصيصه
بمراتبه ومنازله في التقدم والتاخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيما
فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي لا جنس لها
ولا فصل ولا يعرضها الكلية كما علم واما تخصيصه بموضوعاته اعني الماهيات
الاعيان المتصفة في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق في علم م
كل مقام من ذاتياته التي ينبعث عنه في حد العلم والتعقل وتصدق عليه صدقا
ذاتيا من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن
الماهيات وعند الصوفية الاعيان وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية وجودا
شيئا واحدا والمعلوم عين الوجود وهذا سر غريب فتح على قلبك بابه
ان شاء الله قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف
بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والتضعيف وانما يختلف ماهيات ما ينالها ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع م
من الوجود فغير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا
لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته
وهويته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت
الذاتية الكلية ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات انواعا كما اشتهر
بين المشائين هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعا بوجه
نوعا بوجه ما فانما يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة
نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها ولها اثار وخواص تتخالف بها

من العدد سوى الجمع من الوحدات التي هي امور متشابهة ويصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ تنتزع من كل مرتبة م م

عليها بحسب احكام نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها احكام ما ينتزع من مرتبة اخرى
لذاتها فهي بعينها كالوجودات الخاصة في ان مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية
ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة فان الامر
المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود دون المهية على ما سواه شهد
انا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالمهية كما ذهب اليه الرواقيين كالشيخ
المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه ولا صيرورة المهية موجودة
كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود بما هو موجود كما يراه السيد المدقق بل
الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل هو نحو من وجود العيني جعلا بسيطا مقدسا عن
كثرة يستدعي مجعولا ومجعولا اليه اذ لو كانت المهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل
لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل من اجزاء قوامها
بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من المهيات وحدها
ولم نعلم انها هل هي حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول جاعلها اذ لا لزوم لها
ومن المهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها
في هذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة
مفتقرة اليها افتقارا قواميا لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها وكونها لام
ماخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته فاذن
اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هي بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء
جعلا بسيطا دون مهيته الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل
مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل المهية ومجعوليتها قلت
نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم الضعف بالتمام
بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن

وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن حصول العلم
بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينية وهي لا تتحقق الا من جهة مشاهدة
علته الفياضة وهذا ما قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه تامل وفي
ان المهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل
الاولي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي فقط فيلزم ان يكون ثم الجاعل مفهوم المجعول
دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من
حيث المعنى والمهية ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم ونفسه او بينه وبين حده
كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فهو جائز
بالحمل الذاتي بل بالحمل الصناعي الذي مناط الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم
ان كل مهية فهي لا تأبى عن كثرة التشخصات والوجودات او التشخص لكانت عين
الوجود كما رآه المحققون وساوقه كما يظنه الآخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم
المهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت المهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان
كالنوع الواحد المتكثر افراده فلا يخلو يكون جعلها متعددا اما متعدد الجعل
ان يقتضي ان يكون بحسب تعدد نفس المهية او تعدد حصولاتها وانحاء
وجوداتها فيكون الوجود متعددا بالذات والمهية متعددة بالتبع والشق
الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف يتكرر نفس المهية وتتعدد
جعلها من حيث هي هي وهذا شيء لا يخفى لذي عقل ان تصوره فضلا عن
تجويزه فبقي الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا
على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتخصصة بذواتها وتكثر
بتكثرها المهية الواحدة ان المهية الموجودة ان كانت نوعا منحصرا
في شخص كالشمس مثلا فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها

التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو
الوجود دون الماهية وهو المط وان كان من قبل الماهية فح لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي
نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة فيلزم ان يكون قبل الوجود والتشخص موجودة
متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده
وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل   لو كانت الجاعلية والمجعولية بين
الماهيات وكان الوجود امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية
الجاعل ولوازم الماهيات امور اعتبارية فيلزم ان تكون جواهر العالم واعراضها
كلها امورا اعتبارية لا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه
عين الوجود بناء على ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو جعلوا حقيقة الوجود
وانما عين في اثر المترتب على الماهية لعلموا ان كل موجود يكون فعله مثل
طبيعته وان كان ناقصا عنه فاصدر درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة
ففعله بسيط وكذا فعل فعله ففعل الله في كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود
والحيوة   ان للموجود مراتب ثلث   الوجود الذي لا يتعلق
بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص هو الحق تعالى بان يكون مبدأ الكل   الوجود
المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد
الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والماهيات ليس
كشمول الطبايع الكلية والماهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون و
يسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر
الاول في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود
العالم وحيوته ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين وكل بحسبه حتى انه
يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر جوهرا

وفي العرض

وفي العرض عرضا ونسبته اليه كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على اجرام السموات
والارض الى الشمس وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي كسائر المعقولات
الكلية والمفهومات العقلية لا يتعلق بها جعل ولا تأثير ولها ايضا كالمعقولات
الثانية وجود لكن وجودها نفس حصولها في الذهن وكذا الحكم في مفهوم
العدم واللاشيء واللاممكن واللامجعول بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات
وغيرها في كونها ليست الا حكايات وعنوانات للامور الا ان بعضها عنوان لحقيقة
موجودة وبعضها عنوان لامور باطلة الذات   انه لو تحققت الجاعلية
والمجعولية بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت
جنسه واللازم بط بالض فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة
اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو
الجاعل بالذات لا بوهذا اشتراك الوجود على المذهبين لان المجعول اذا كان
نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه فكان في ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من تعقله
تعقل غيره اي فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف
لانا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع انما هي من اقسام الماهيات
دون الوجودات فان الاجناس العالية المسماة بالمقولات وكل ما له حد نوعي
لجنس وفصل وهو لا محالة يجب ان يكون واقعا تحت احدى المقولات العشر
المشهورة واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وهو ليس بكلي
ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته فاذن لا يقع الوجود تحت
شيء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن ههنا تحقق ان الباري
جل ذكره وان كان مبدأ كل شيء واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف لتعاليه
عن ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه او مناسب علوا كبيرا

انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتي كالجوهر مشككا متفاوتا بالاولوية
والثاني بط عندنا وعندهم جميعا فكذا الملزوم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض
اخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية الجوهر المفارق للاجسام
وعلية المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول لا بمعنى
لهذا النحو من التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة جوهرا
كان المعلول حيث كانت جهة العلية بما هي هي متقدمة على جهة المعلولية وهي في ذاتها
متأخرة عنها واذا كانا جوهرين كانت جوهرية احدهما بما هي جوهرية
اسبق من جوهرية الاخر كذلك فيلزم التشكيك في معنى الذاتي وهذا بط عند
محصلي الحكماء فانهم قالوا لا اولية ولا اولوية لمهية جوهر على مهية جوهر
اخر في جوهرية ولا في كونه جوهرا اي في حمل معنى الجوهر الجنسي بل تقدم
عليه اما في وجوده كتقدم العقل على النفس او في زمان كتقدم الاب على
الابن   اذ قد تقرر عندهم ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقية
وليست المغايرة في مفهوم الجواب عنهما لانه اتحد عند المحققين لا غيره الا
عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار
الوجود في الثاني دون الاول فلزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجرد
امر هو انتزاعي عقلي بل يكون امرا حقيقيا وهو المط
في كيفية الجعل والافاضة واثبات البارئ الاول وان الجاعل الفياض
واحد لا تعدد فيه ولا اشتراك وفيه مشاعر   ان نسبة المجعول
المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التام والضعف الى القوة لما علمت
ان الواقع في العين هو الوجود بالحقيقة لبطلان الوجود بدون المهيات وثبت
ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم لها ولا نوع لها ولا

لا فصل

لا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات
بين آحادها وهو بانها ليس الا بالاشد والاضعف والاختلاف بالامور العارضة
انما يتحقق في المهيات ولا شك ان الجاعل الكل وجودا واتم تحصلا من مجعوله فما
كان رشح وفيض من جاعله وان التأثير في الحقيقة ليس الا تطور الجاعل في
اطواره ومنازل افعاله   في صفة الوجودات او صفاته واثاره وهو
المشار اليه بالايمان بالله وكلماته واياته وكتبه ورسله وفيه مناهج   في
وجوده ووحدته وفيه مشاعر   في اثبات الواجب جل ذكره في ان سلسلة
الوجودات المجعولة يجب ان تنتهي الى واجب الوجود   وهو انما
نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه
شيء غير صرف الوجود من حد او نهاية او نقص او عموم او خصوص وهو المسمى
بواجب الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا
واللازم بط بالبديهة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود
اما مهية من المهيات او وجود خاص مشوب بعدم او نقص وكل مهية غير الوجود
فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة
عن الوجود لم تكن نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء
فرع على ثبوته في نفسه فهي بالوجود موجودة وذلك الوجود ان كان
غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى
وكل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمي وكل مركب متأخر عن
بسيط مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل
في حده ومعناه وثبوت اي مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان مهية او
صفة اخرى ثبوتية او سلبية فرع على وجوده والكلام عائد الى ذلك

الوجود ايضا فيستفاد بذلك وهي اي وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان حاصل
موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود

في ان واجب الوجود غير متناه في الشدة والقوة وان ما سواه

متناه محدود لما علمت ان الواجب محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء
غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية اذ لو كان له حد ونهاية
كان له تحدد وتخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده و
يخصصه فلم يكن محض حقيقة الوجود فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له
ولا نقص يعتريه ولا قوة امكانية فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم ولا
خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية
له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء
لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا
برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيته كما قال شهد الله انه
لا اله الا هو وسنشرح لك هذا

في توحيده لما كان الوجود

منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس
متوقفا على شيء ولا متعلقا بشيء كان مما يكون بسيط الحقيقة من كل جهة
فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات وليست
فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو
ممتنع فيه فاذا تقرر هذا نقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون بينهما
ثانيا منفصل الذات عن الاول لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة
ذاتية والا لزم معلولية احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما
مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا منبعثا منه فانضاف عنده

فيكون

فيكون كل منهما عادما لكمال وجودي وفاقدا لمرتبة وجودية فلم يكن ذات الواجب
محض حيثية الفعلية ومحض الوجود بل مؤلفا من جهتين ومصداقا لوجود شيء وفقد
شيء آخر وكلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناط الوجوب نحو من الوجود و
الامكان نحو آخر منه او شاغله فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان ما هو
واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات
فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعا
لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون الكمالية فلا مكافئ له
في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبيه بل ذاته من كمال الفضيلة يجب ان
يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون تاما وفوق التمام

في انه المبدأ والغاية في جميع الاشياء الاصول الماضية دلت وقامت على ان
واجب الوجود واحد بالذات لا تعدد له وانه تام وفوق التمام فالان نقول
انه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الافاضة لان ما سواه ممكن الهويات
ناقص الذوات متعلق الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه
مستتم به فذلك الغير مبدؤه وغايته فالممكنات كلها على تفاوتها وترتبها في الكمال
والنقص فاقرة الذوات اليه مستغنية به فهي في حدود انفسها ممكنة
بالاول الحوايج بل باطلة الذوات هالكة بانفسها محققة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك
الا وجهه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام
المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على
موضع وانارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور حكمت ان النور الثاني
من الشمس واستندته اليها وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى
الانوار الضعيفة فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد

من الواحد الحق والكل من عند الله. **المشعر الخامس** في ان واجب الوجود تمام كل شيء
قد علمت ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا تتفاوت آحادها الا بامور زائدة
من جنس وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه
نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت في المقدمة
فظهر ان حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير مشوبة بالقوة والاستعداد وانما
النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا
يساوي علته والفائض لا يكافئ المفيض فظهر ان واجب الوجود تمام الاشياء
ووجود الموجودات ونور الانوار. **المشعر السادس** في ان واجب الوجود مرجع كل
الامور. اعلم ان الواجب بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من
باب الاعدام والنقايص فانك اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب
فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقا
لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل
الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقل الانسان نفس عقل ليس
بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الحيثية مغاير
لموضوع ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي
فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو
بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا ان
كنت من اهله. **المشعر السابع** في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته
اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم
وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب فالعلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة

وكل

وكل ادراك حصول بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها الا ان المادة منبع البعد
والغيبة اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن
الكل فكل صورة هي اشد براءة من المادة فهي اصح حضورا لذاتها وادناها المحسوسات
على مراتبها ثم المتخيلة على مراتبها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب
الوجود فذاته عاقل لذاته ومعقول لذاته باجل عقل واتمه وانه مبدأ كل فيض وجود
فذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه. اصل ثم ان كل صورة ادراكية سواء
كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها برهانا فائضا
علينا من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية والبرهان على ان كل صورة مجردة
الكلية معقولة بالفعل انها لو لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان لم يكن من شأنها ان يعقل
بالقوة او كان من شأنها ان يعقل بالقوة او كان من شأنها ذلك لا سبيل الى الاول
فان كل ما حصل له الوجود من شأنه ان يصير معقولا ولو بالقوة ولا سبيل الى الثاني
لان الذي من شأنه ان يعرض له امر ولم يكن حاصلا له بالفعل فذلك لعدم شيء من
اسباب وجود ذلك الامر او نقص ما هو من جهة الفاعل او لعدم استعداد القابل
والاول ممتنع لان الفاعل المفيد للصور العقلية تام الحقيقة الذي لا يمكن فيه
قصور او نقص او عجز والثاني ايضا ممتنع فان الصورة المجردة ليس لها محل ولا
فيه جهة قبول او قوة تغير او امكان شيء لم يكن بالفعل لان شيئا من هذه الامور
لا يكون الا في عالم الحركات والتغيرات والمواد والاستعدادات وقد فرض كون تلك
الصورة مجردة لا تعلق لها بمادة ولا تغير فيها ولا استحالة ولا حركة فثبت ان كل صورة
مجردة فان وجودها في نفسها هو بعينها وجودها معقولة بالفعل وكذا نعلم
بالحدس ايضا ان كل صورة محسوسة فان وجودها في نفسها هو محسوسيتها و
محسوسيتها هو وجودها لجوهر الحاس وكل صورة متخيلة فوجودها في نفسها

هو وجودها العقلي حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصورة التي فرضناها انها
معقولة لم تكن في نفسها شيئاً من الاشياء كما كان يكون في نفسه فلكاً او حجراً او جماداً
وكذا الكلام في المتخيلات والمحسوسات فان وجودها العقلية ليست الا ظهورات اشياء
عند العقل او النفس فيكون وجودها نوراً عقلياً معقولاً لذاته بل تصير الهيئات
الكونية معقولة بالفعل وكذا القياس في الصور الخيالية والحسية في انها نور خيالي
تتخيل به الاشياء او نور حسي به تظهر المحسوسات فتصير محسوسة بالفعل فاذا كان الامر
هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجوده للعاقل لا غير وكذا المحسوس
المحسوس فوجوده بعينه للجوهر الحساس فيلزم من ذلك ان يكون عاقل مثل هذا
المعقول غير مباين الذات عن وجوده اذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة
التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى كانا موجودين متغايرين لكل منهما منفصل
الوجود عن الآخر كما زعم الجمهور فيلزم امرع لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية
لاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهي في تلك الملاحظة معقولة كما كانت
عليه في ذاتها او غير معقولة فان لم تكن هي في تلك الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها
بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل وقد فرضنا خلاف هذا وهو ان
وجودها بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها التي هي تكون مع قطع
النظر الى ما سواها من الاشياء المغايرة الوجود لها معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة
عاقلة ايضاً اذ المعقولية لا تنفك عن العاقلية لانهما من باب التضايف واحد المتضايفين لا
يوجد معناه بدون صاحبه فوجود واحد هو بعينه عاقل ومعقول فكل صورة
مجردة عن المادة فهي معقول وعاقل معاً من غير مغايرة بين العينين بحسب الوجود
اللهم الا بحسب المعنى والمفهوم ومفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والا
كانا لفظين مترادفين وما كون وجود واحد مصداقاً للمفهومين متغايرين

بل المفهومات كثيرة غير مكثرة لكون ذاته مع احديته مصداقاً لمعاني اسمائه وصفاته
من غير شوب كثرة فاذن يلزم انه اذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة ان يكون وجوده
بعينه وجود تلك المعقولات بما هي معقولات بعينه من غير تعدد وتغاير في الوجود
وعلى هذا القياس حال اتحاد الجوهر الحاس بجميع الصور المحسوسة وحال اتحاد
القوة الخيالية بجميع الصور المتخيلة وهذا اي كون صور كثيرة ادراكية عقلية
كانت او خيالية او حسية مع تخالفها وتغايرها عين هوية واحدة موجودة
واحدة من عجيب من عجائب اسرار الوجود فاد اليه البرهان النير القطعي الذي
لا مجال لاحد من الراسخين لاحكام العقل الصحيح ان ينكره الا ان يخرج عن هذا
المسلك الى مسلك آخر كالجدل او التقليد او نحوه ومن لم يجعل الله له نوراً فما
له من نور ولكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها
شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود
لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم تكن هي هي فاذا تقرر هذا فنقول
لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها
وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لها اضافة المعقولية والعاقلية
كالابوة والبنوة والملك والمدينة وسائر الامور الاضافية التي عرضت لها
الاضافة بعد وجود الذات والا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها وقد
كنا فرضناها هف فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة في حد نفسها مع قطع
نظرها عما عداها هي معقولة فتكون عاقلة اذ المعقولية لا يتصور
حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضايفين وحيث فرضنا وجودها
مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها لا بالنظر الى الوضع او لان ههنا
نعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتنا متحدة مع نفسها

رباعی مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفح ورقا بعد ورق حقا که ندیدیم و نخواندیم درو جز ذات حق و شئون ذاتیه حق

وليس الا الذي فرضناه فظهر وتبين مما ذكرنا ان كل عاقل يجب ان يكون متحدا بالوجود
مع معقوله فهو المطلوب وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية والخيالية والحسية
حتى ان الجوهر الحساس منا يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن
التصور كالسماء والارض وغيرها من الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا
فتدبر واحسن اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضال
المشعر الثامن في ان الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق وكل ما سواه ما هو
بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تاصل لها في الكون وان
الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحوا من الوجود وانه
مجعول لا بصفة زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات
بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير وحيثية كما ان الجاعل جاعل
بالذات بالمعنى المذكور فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها
والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية
يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجود
فثبت وتحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة
اياها ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية
موجده حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية
احدهما مفيضة والاخرى مستفيضة شيئا غير العلة وقد علمت ان المعلول بما
ليس حيثية المعلول بالوجود فظهر ان وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية
مرتبط الذات بموجده تعلقي الكون به فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة
من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وان لجميع الموجودات اصلا واحدا هو محقق
الحقايق ومشيئ الاشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو

النور والباقي سطوعه وهو الاصل وما عداه ظهوراته وتجلياته وهو الاول
والاخر والظاهر والباطن وفي الادعية الماثورة يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا
اين هو الا هو تنبيه اياك وان تزل قدمك من استماع هذه العبارات
وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه بالحلول والاتحاد ونحوهما هيهات ان هذه تقتضي
الاثنينية في اصل الوجود وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ
في اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه
اسم الوجود ليس الا شانا من شئون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما
وصفناه اولا بحسب النظر الجليل من ان في الوجود علة ومعلولا اذى بنا آخرا
من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الى ان المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شان
من شئونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدا الاول باطواره
وتجليه بانحاء ظهوراته فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الاقدام وكم غرقت سفينة
عقل غرقت في لجج هذا القمقام والله ولي الفضل والانعام المنهج الثاني في بعض
من احوال الصفات وفيه مشاعر الاول ان صفاته عين ذاته لا كما يقول الاشاعرة
اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقول المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث
والذين يقولون من نفي مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها
في اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد بل على نحو يعلمه الراسخون
من ان وجوده الذي هو عين حقيقته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر
نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد
من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل فكما ان وجود الممكن عندنا موجود
بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك

الحكم في وجوديته صفاته بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا ماهية له المشعر الثاني
في كيفية علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة
واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شيء ويجب ان يكون وجود ابطال العدم عن
كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى به من نفسه لان الشيء يكون مع
نفسه بالامكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب آكد من الامكان فكذا علمه
يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اذ لو بقي شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم
علما بكل شيء فلم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجه وجهلا بوجه آخر وصرف حقيقة
لا يمتزج بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه يرجع
الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذا علمه الذي هو حضور
ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشيئ الاشياء
فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته حضور كل شيء فما عند الله
هي الحقائق المتأصلة التي تنزل هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال المشعر
الثالث في الاشارة الى سائر صفاته الكمالية القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه
بالاشياء مطردة في سائر صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على
كل شيء لانه قدرته حقيقة القدرة فلو لم يكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة على
شيء دون شيء آخر فلم يكن قدرته صرف حقيقة القدرة وكذا الكلام في ارادته و
حيوته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية لجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته
ومشيته وحيوته وغير ذلك ومن استصعب عليه ان علمه تعالى مع وحدته علم بكل
وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء فليلاحظ ان وحدته ووحدة صفاته
الذاتية وحدة عددية وانه واحدا بالعدد وليس الامر كذلك بل هذه من باب آخر

الوحدة

الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها لا يعرفها الا الراسخون
في العلم المشعر الرابع في الاشارة الى كلامه وكتابه كلامه تعالى ليس كما قالت الاشاعرة من
انه صفة نفسية هي معان قائمة بذاته لاستحالة كونه محلا لغيره وليس ايضا عبارة
عن خلق اصوات وحروف في الذوات والا لكان كل كلام كلام الله وايضا هو قوله
على كل كاين كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بل هو عبارة
عن انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ
وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي الحديث اعوذ بكلمات الله
التامات كلها من شر ما خلق والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب
وجهين والكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق والمتكلم من
قام به الكلام قيام الوجود بالموجد والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب
ولكل منهما منازل ومراتب وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم بوجه و
مثاله في الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عنه نفسه في لوح صدره
ومخارج حروفه صور واشكال حرفية لنفسه فمن اوجد الكلام فيكون كاتبا
بقلم قدرته في الواح صدره ومثال صوته ومجاري نفسه بنفخ الفاو
الجسمانية من قام به الكلام يكون متكلما فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه والكلام
قرآن وفرقان باعتبارين والكلام لكونه من عالم الامر نزل الى الصدور ولا يمسه
الا اولي الالباب بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها
الا العالمون والكتاب لكونه من عالم الخلق نزل الى الالواح القدرية يدركه كل
احد لقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون
بل هو قرآن كريم في لوح محفوظ تنزيل من رب العالمين فتنزيله هو الكتاب
المنهج الثالث في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه مشاعر الاول

المشعر الاول

ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية
او بالتجلي وما سوى الثلث الاول ارادي البتة والثالث يحتمل الوجهين وفي صانع
العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة
وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور
الحكماء وبالتجلي عند الصوفية ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات المشعر
الثاني في فضله فعله امر وخلق وامره مع الله وخلقه حادث زماني وفي
الحديث انه قال رسول الله ص اول ما خلق الله العقل وفي رواية القلم
وفي رواية نوري والمعنى في الكل واحد وفي كتاب البصائر لبعض اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم
من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد ص وهو مع الائمة ع يسددهم ا
وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في
النفوس انها الارواح التي تقوم حيوة النفوس وانها الخلق الاول لقول النبي
ص ان اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق
بعد ذلك سائر خلقه واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله
ص ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار الى دار وان الارواح في
الدنيا غريبة وفي الابدان مسجونة واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان
فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها وقال
عيسى بن مريم ع للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها
وقال جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه وقال ع
في كتاب التوحيد ناقلا بسنده المتصل عن ابي عبد الله ع ان روح المؤمن لاشد

اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها ونقل الشيخ المفيد ره في كتاب المقالات
من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية اصحاب التوحيد رضي الله عنهم مسندا الى
ابن ابي سليم عن ابي عبد الله رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ص لما اسري بي الى السماء
السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلي بن ابي طالب ع يا علي ان الله كان ولا شيء معه
فخلقني وخلق روحي من نور جلاله فكان امام عرش رب العالمين يسبح الله ويحمده
ويهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض فلما اراد ان يخلق ادم ع خلقني
واياك من طينة عليين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة
ثم خلق ادم واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه استخرج ذريته من
ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيته فاول ما خلق الله واقر له بالعدل والتوحيد
انا وانت والنبيون على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل في حديث طويل فقد
ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان المعقول ان للارواح كينونة سابقة على عالم
الاجسام والعقول المقدسة والارواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله فضلا عن
ابقائه لانها مستهلكة الذوات ومطوية الانوار تحت سطوع نور الجلال الاحد
المنظر اليه وانهم خاضعين لله قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من
الروح ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين في لقمة لفعل ومن عظم
الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج
قال من بين جلاله وجماله انتهى اقول معنى كلامه ان الروح هو امره وقوله
كن فهو نفس امره الذي به يتكون الاشياء فسائر الموجودات اخلاقه وكانت من
امره وامره لا يكون من امره والا لزم الدور او التسلسل بل عالم امره بمثابة [illegible]
نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر وقال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات ا
اعتقادنا في الانبياء والرسل والائمة ع ان فيهم خمسة ارواح روح القدس و

روح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفي المؤمنين
اربعة ارواح وفي الكافرين والبهائم ثلاثة ارواح واما قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل
الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله و
مع الائمة وهو من الملكوت انتهى كلامه وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا
المعصومين ع والمراد من روح القدس الروح الاول الذي هو مع الله من غير راس جمع
الى ائمة وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ومن روح الايمان العقل المستفاد
والذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة
النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة النفس
الحيوانية التي منشأها الشهوة والغضب ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي هو
مبدأ التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متفاوتة في الحصول في الانسان على
التدريج فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية ثم ينشأ له بعد الولادة
النفس الحيوانية اعني القوة الخيالية ثم يحدث له حالة وان البلوغ الحيواني في اشد الا
القوى النفس الناطقة وهو العقل الهيولاني واما العقل بالفعل فلا يحدث الا
في قليل من افراد البشر وهم العرفاء والمؤمنون حقا بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر واما روح القدس فهو المخصوص بانبياء الله وهذه الارواح
الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها كلها موجودة بوجود واحد
ذي مراتب متدرجة الحصول فمن وجدت له والذي يعضد ما ذكرناه من الاحاديث
من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين
عليه التحية والسلام فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال يا كميل واي
الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي وهل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما
هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية

ولكل

ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى
جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان
وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس و
لها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس
قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس
الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء
ونعيم في شقاء وعز في ذل وغنى في فقر وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم و
هذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي قال يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل المشعر الثامن
في حدوث العالم العالم بجميع ما فيه حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود
بعدم زماني بمعنى ان لا هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها
سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا
نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان
لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات الله وكتابه العزيز مثل قوله تعالى
بل هم في لبس من خلق جديد وقوله تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله ان يشأ يذهبكم
ويأت بخلق جديد وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث الارض
ومن عليها والينا يرجعون وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وكلهم آتيه
يوم القيامة فردا ومستند هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة وهي صورة جوهرية
سارية في الجسم هي المبدأ القريب لحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره وما

فی جسم الا وتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوری الساری فی جمیع اجزائه وهو ابدا فی
السیلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها
وتجددها الا ان الذاتی غیر معلل بعلة سوی علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل
المتجددة واما تجددها فلیس بجعل جاعل وصنع فاعل وبها یرتبط الحادث بالقدیم
لان وجودها بعینه هذا الوجود التدریجی وبقاؤها عین حدوثها وثباتها عین
تغیرها فالصانع بوصف ثباته وبقائه یبدع هذا الکائن المتجدد الذات والهویة
والذی جعله الحکماء واسطة للارتباط الحادث بالقدیم وهی الحرکة غیر صالح لذلک
فان الحرکة امر عقلی اضافی عبارة عن خروج الشیء من القوة الی الفعل لا ما به یخرج
منها الیه وهو نحو من الوجود الحدوثی التدریجی والزمان کذلک الخروج
التجددی فالحرکة هذا الجوهر من القوة الی الفعل تدریجا والزمان مقداره ولا شیء
یصلح ان یکون واسطة فی ارتباط الحادث بالقدیم وکذا الاعراض لانها تابعة فی
والتجدد لمحالها فلم یبق الا ما ذکرناه وقد بسطنا القول البسیط لاثبات هذا المراد
فی سایر صحفنا بما لا مزید علیه وتارة من جهة اثبات الغایات للطبایع وانها
من جهة استحالتها الذاتیة وحرکاتها الجوهریة ان یتبدل علیها هذا الکون
ویزول عنها هذا الکون وینقطع الحرث والنسل وینهدم هذا البناء و
من الارض والسماء وتخرب هذه الدار وینتقل الامر الی الواحد القهار قال امیر
المؤمنین وامام الموحدین فی خطب نهج البلاغة مشیرا الی ثبوت الغایة وزوال
من جهة اثبات الغایة والرجوع الی المبدا بان کل شیء خاضع له وکل شیء قائم به غنی کل
فقیر وعز کل ذلیل وقوة کل ضعیف ومفزع کل ملهوف من تکلم سمع نطقه ومن
سکت علم سره ومن عاش فعلیه رزقه ومن مات فالیه منقلبه ثم ساق الکلام الی قوله
فی احوال الانسان وولوج الموت علی التدریج فلم یزل الموت یبالغ فی جسده حتی خالط

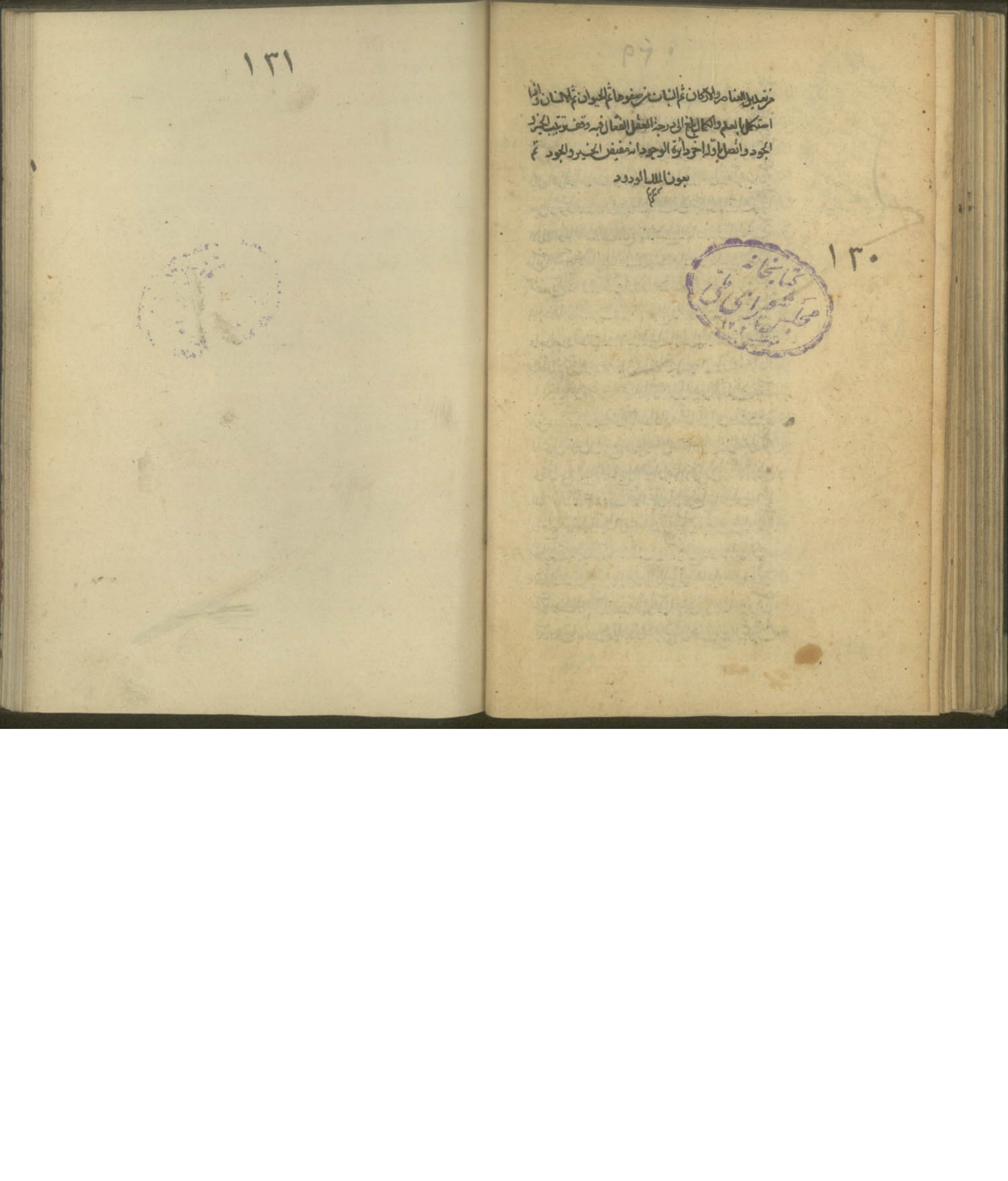
سمعه فصار بین اهله لا ینطق بلسانه ولا یسمع بسمعه یردد طرفه فی وجوههم
یری حرکات السنتهم ولا یسمع رجع کلامهم ثم ازداد الموت التیاطا به فقبض بصره
کما قبض سمعه وخرجت الروح من جسده فصار جیفة بین اهله قد اوحشوا
من جانبه وتباعدوا من قربه لا یسعد باکیا ولا یجیب داعیا ثم حملوه الی
محط فی الارض واسلموه فیه الی عمله وانقطعوا عن زورته حتی اذا بلغ الکتاب اجله
والامر مقادیره والحق آخر الخلق باوله وجاء من امر الله ما یریده من تجدید خلقه اماد السماء
وفطرها وارج الارض وارجفها وقلع الجبال ونسفها ودک بعضها بعضا
من هیبة جلالته ومخوف سطوته واخرج من فیها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم
بعد تفریقهم ثم میزهم لما یریده من مسألتهم عن خفایا الاعمال وخبایا الافعال وجعلهم
فریقین انعم علی هؤلاء وانتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وخلدهم
فی داره حیث لا یظعن النزال ولا یتغیر بهم الحال ولا ینوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام
ولا یعرض لهم الاخطار ولا تشخصهم الاسفار واما اهل المعصیة فانزلهم
شر دار وغل الایدی الی الاعناق وقرن النواصی بالاقدام والبسهم سرابیل
القطران ومقطعات النیران **خاتمة الرسالة** اعلم ان الطرق الی الله کثیرة
لانه ذو فضائل وجهات غیر عدیدة ولکل وجهة هو مولیها لکن بعضها اوثق وانور
واحکم واشد البراهین واوثقها واشرفها الیه وللحصافة وانفاذه هو
الذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره فیکون الطریق الی المقصد عین المقصد لانه
البرهان علی کل شیء وهذه سبیل جمیع الانبیاء والصدیقین سلام الله علیهم اجمعین
قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی ان هذا لفی الصحف
الاولی صحف ابراهیم وموسی فهؤلاء الذین یستشهدون به علیه شهد
الله انه لا اله الا هو ثم یستشهدون بذاته علی صفاته وبصفاته علی افعاله

وأثاره واحدا بعد واحد وغيرهم لا يتوسلون في السلوك الى معرفته وصفاته
بواسطة امر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة للجسم
والمتكلمين بالحدوث للخلق وغير ذلك وهي ايضا دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج ج
احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالربانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولا
ويحققونها ويعلمون انها الاصل على كل شيء وانها واجب الوجود بحسب
الحقيقة واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما يلحق الوجود لا لاجل حقيقته
بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب او
والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى
كيفية افعاله وآثاره وقد مر فيما اسلفناه من البراهين ما يبزغ به نور الحق من افق
البيان وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من ان الوجود كما مر حقيقة بسيطة
لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف
بين آحادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والحاجة
او بامور عارضة كما في افراد ماهية واحدة وغاية كمالها هي صرف الوجود
الذي لا اتم منه وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال
الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة
ليست هي صرف الوجود مع قصور ونقص فقصور الوجود ليس من حقيقته
ولا من لوازمه لانه عدم والعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله والاول
لا يجامعه وهو ظ فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية
وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت الثواني من حيث ثانويتها

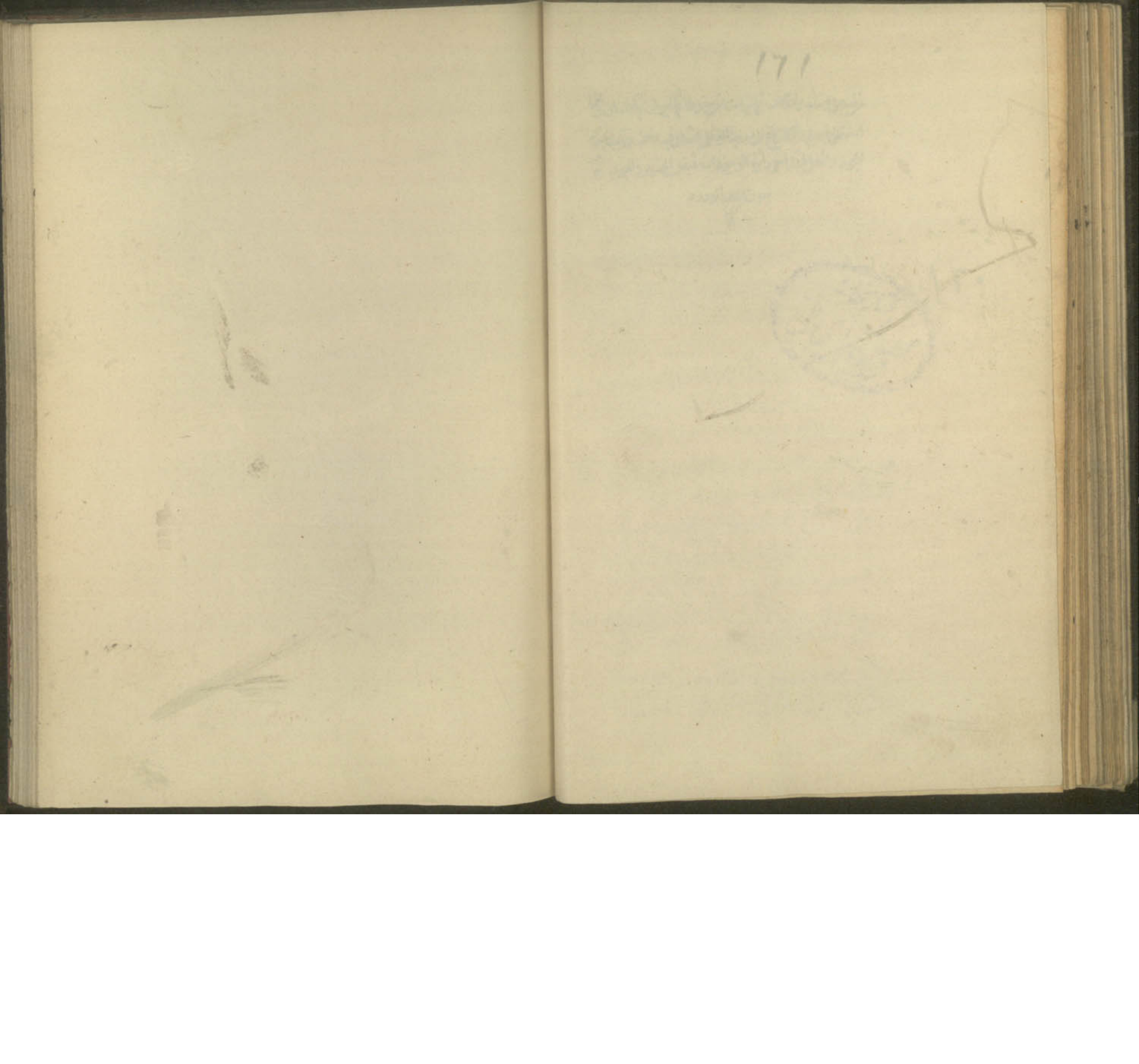
وتاخرها

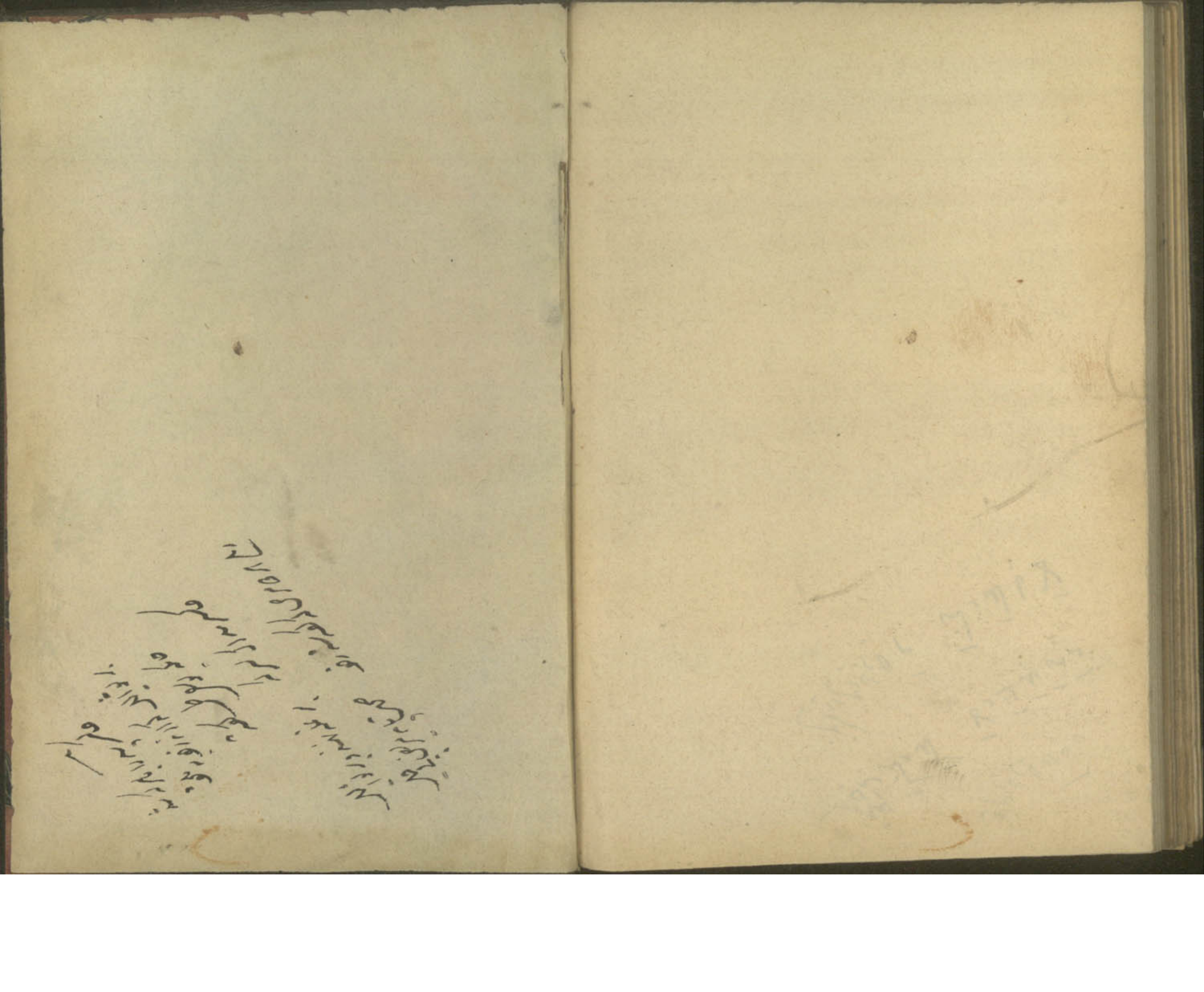
ونفس الرحمن وانا بعمائه ... تولد حصص الحقائق الممكنة واسم الواحدية واحد ... فظهر ومرتبة الواحدية والتشاية الالهية لا نهاية له وهذا الشئون الممكنة ومعلولية الحقائق الوجودية مفعولية ولا تعين له واحد ولا اثنان بعضها ببعض انما بنسبة الوجود تشيع واحد في بعض وبحسب الوجود عند تطوى بعضها في بعض والمعلولية بين الوجودات وانما تحقق كما علمت في بعض منها وامتيازاتها الذهنية باعتبارات تعينها واعيان الثابتة بالجلال والاعيان والاعيان الموجودة مع صدر ... الوجود

وتأخرها فالاول على كماله الاتم الذي لا نهاية له والعدم والافتقار انما ينشآن عن الافاضة
والجعل ضرورة ان المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي المفيض في درجة الوجود
فهويات الثواني متعلقة على ترتيبها بالاول فيجبر قصوراتها بتمامه وافتقاراتها بغناه
وكل ما هو اكثر تأخرا عنه فهو اكثر قصورا واعداما فاول الصوادر عنه يجب ان يكون
اجل الموجودات وابعدها وهو الوجود الابداعي الذي لا امكان له الا ما صاحب الكون
الاول وهو عالم الامر الالهي ولا يسع فيه الا الارواح القادسة على تفاوت نهاياتها في القرب
من الرب الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية والعبارة عن جملتها روح القدس لانها
كشمس واحدة وهي بتمامها من الله ولا امر محض قوى لكن لانها انفس الامر والقوى
وبعدها مراتب النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام
واحدا بعد واحد الى المادة الاخيرة التي شأنها القبول والاستعداد وهي النهاية في الخسة
والظلمة ثم يرتقي الوجود منها بالتلطيف والتكميل لاجل الحاير لصنع املا الى
ما به تهيج المواد وتحريك الاجسام واحداث الحرارة المهيجة للسماويات والاسطقسات
من تدوير النيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد وسياقة المركبات الى درجة قبول الحيوة
وتشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد والرجعة الى ابة الجواد فانظر
الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء وانشأ الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع
اولا انوارا قدسية وعقولا فعالة تتجلى بها والتي فيها امثالها فاظهر منها افلاكا
واخترع بتوسطها اجساما كريمة صافية نيرة ذوات نفوس حيوانية دائمة الحركات
تقربا الى الله وعبودية له وحملها في سفينة ذات الواح ودسر جارية في بحر
القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربك منتهاها وجعلها في مختلفة
الحركات ونسب اضواء النيرات المعدة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي احسن
الممكنات وهي نهاية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد

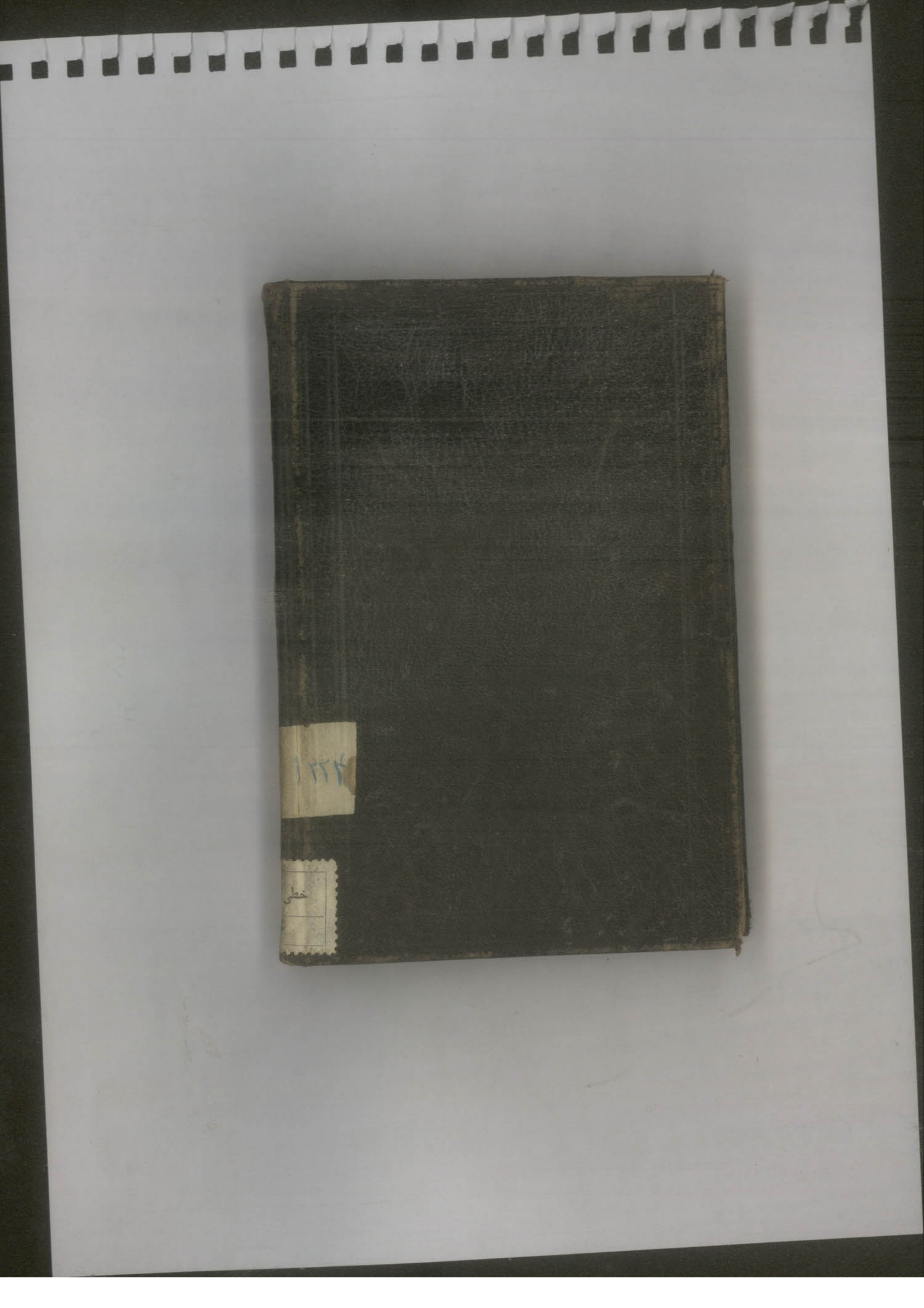


من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان وانما
استكمل بالعلم والكمال البالغ الى درجة العقل الفعال فبه وقف بترتيب الجود
الجود واتصل اول واخر دائرة الوجود انه مفيض الخير والجود تم
بعون الملك الودود


١٧١






١٣٢٤
خطی